



ما بعد الإسلام السياسي

مرحلة جديدة أم أوهام أيدولوجية

تحرير

د. محمد أبو رمان

دراسات
2019

ما بعد الإسلام السياسي

مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(٢٠١٨/١٠/٥٢٩٣)

٢٢٨
أبو رمان، محمد سليمان
ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيدولوجية/ محمد سليمان أبو رمان.- عمان: مؤسسة فريدريش ايبرت، ٢٠١٨
(٢٢٨) ص.
ر. إ. : ١٩٦٩/ ٢٠١٨/٤.
الواصفات: / الجوانب السياسية/ / الديمقراطية/ / الإسلام/
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

الناشر مؤسسة فريدريش ايبرت ، مكتب الأردن والعراق بالتعاون مع مركز الدراسات الاستراتيجية/ الجامعة الأردنية

مؤسسة فريدريش ايبرت – مكتب عمان
صندوق بريد: ٩٤١٨٧٦ عمان ١١١٩٤ الأردن
البريد الالكتروني: fes@fes-jordan.org
الموقع الالكتروني: www.fes-jordan.org

غير مخصص للبيع

- تصميم الغلاف: يوسف الصرايرة
- التصميم الداخلي: إيمان خطاب
- المراجعة: أمل أبو جريس، مديرة برامج، مؤسسة فريدريش ايبرت
- طباعة : المطبعة الاقتصادية

الرقم المعياري الدولي (ردمك): ٠-٨٨-٤٨٤-٩٩٥٧-٩٧٨

ما بعد الإسلام السياسي

مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية

تحرير
د. محمد أبو رمان

تقديم

تم بتشولات
المدير المقيم لمؤسسة فريدريش ايبرت الألمانية
الأردن والعراق

في عام ٢٠٠٧، بدأ مكتب مؤسسة فريدريش ايبرت في الأردن والعراق عمله في إصدار سلسلة من المنشورات غير الربحية حول الإسلام السياسي. في غضون ١١ عامًا، تم نشر ١٩ كتابًا كجزء من هذه السلسلة. إن اهتمامنا بمجال البحث هذا، يعتمد على حقيقة أن الإسلام السياسي يلعب دوراً مهماً في الأردن والمنطقة، وسوف يستمر –بشكل أو بآخر– في القيام بدوره.

إنني أؤمن بأن فهم التاريخ والتطورات والنقاشات الحالية داخل حركات الإسلام السياسي أمر حاسم لفهم المجتمعات العربية والإسلامية. كما أنني مقتنع أيضًا بأن المعرفة السليمة للتطورات الرئيسية في هذا المجال لها أهمية ليس فقط لأوساط العلوم الاجتماعية ولكن لكل من يعمل في مجال التنمية –أو الحوكمة ذات الصلة– في الأردن وغيرها من الدول ذات الأغلبية المسلمة.

تعالج أحدث إضافاتنا لهذه السلسلة ظاهرة ما بعد الإسلام من مجموعة متنوعة من وجهات النظر. وتلخّص هذه المقالات المداخلات الأساسية للمؤتمر الدولي تحت عنوان «ما بعد الإسلام السياسي»، الذي نظمه مركز الدراسات الاستراتيجية ومؤسسة فريدريش ايبرت الألمانية في الأردن في شهر أيار/ مايو ٢٠١٨ في عمّان.

في حين أن مصطلحات «ما بعد الإسلاموية» و «الإسلام ما بعد السياسي» مثيرة للجدل لسبب وجيه، ما زلنا نستخدم هذه المصطلحات في ظل غياب تسمية أكثر ملاءمة لوصف:

- شكل جديد وواقعي وديمقراطي للإسلام السياسي يتوجه نحو الابتعاد عن بعض الأهداف الكلاسيكية للحركة – مثل إقامة دولة إسلامية أو دعوة لمواجهة العلمانية.
- الأحزاب السياسية مثل حزب النهضة التونسي، والتي تظهر بعض الشبه بالأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا
- حركة تسعى إلى القيم الإسلامية في إطار ديمقراطي لصالحها

تلقي المقالات في هذا الكتاب بعض الضوء على هذه الظاهرة المعقدة. آمل أن يكون بمثابة مرجع مفيد ومهم للقراء.

كما تمتن مؤسسة فريدريش ايبرت للدكتور محمد أبو رمان على دوره الملهم والفعال للغاية خلال المؤتمر ومحرر هذا الكتاب. وأود أن أعرب عن شكري لجميع الكُتاب الذين ساهموا في هذا المسعى الأكاديمي وكذلك لجميع الزملاء المشاركين من كل من مركز الدراسات الاستراتيجية ومؤسسة فريدريش ايبرت.

تهدف المؤسسة إلى المساهمة في أبحاثها وبرامجها في تحول ديمقراطي للأردن على غرار ما توصل إليه جلالة الملك عبدالله الثاني في أوراقه النقاشية التي صدرت بين عامي ٢٠١١ و ٢٠١٧.

فهرس

مُقَدِّمَة

بالرغم من أنّ استخدام مصطلح «ما بعد الإسلام السياسي» يرجع إلى عقود سابقة، بخاصة عقد التسعينيات، إلاّ أنّه عاد مرّة أخرى إلى دائرة الضوء بصورة أكبر مما سبق، مع نزوع العديد من الحركات الإسلامية اليوم إلى «التوغّل» أكثر في مسار القبول بالديمقراطية والتعددية السياسية والمشاركة في السلطة، والإعلان عن تبني الحريات العامة والفردية، ثم القول بفصل الدعوي عن السياسي والبدء بالتفكير بهذا المبدأ، من قبل العديد من الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي اليوم.

هذا التوجه لدى حركات واتجاهات إسلامية لاحظناه بوضوح في المؤتمر السنوي الماضي، الذي عقدته مؤسسة فريدريش أيبرت في عمان، بعنوان «آفاق الإسلام السياسي في إقليم مضطرب: الإسلاميون وتحديات ما بعد الربيع العربي»،[1] لذلك رأينا (في مؤسسة فريدريش أيبرت ومركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية) أن نبني على ما سبق ونحاول القراءة أكثر والتحليل أعمق في فهم هذا الاتجاه الذي يتطوّر أكثر في المسار البراغماتي والسياسي، وأخذ ينزع الشعارات التاريخية عن حملاته الانتخابية، مثل الإسلام هو الحل، ويذهب إلى القبول بمفاهيم ومبادئ كانت خارج نطاق لغته وأيديولوجيته في العقود السابقة.

---

(١) أقيم المؤتمر في عمّان، بتاريخ ٢٣ مايو/ أيار ٢٠١٧، وشارك فيه مجموعة من الباحثين والخبراء العرب والغربيين، وصدرت أعماله وأوراقه في كتاب باللغتين العربية والانجليزية، انظر: آفاق الإسلام السياسي في إقليم مضطرب: الإسلاميون وتحديات ما بعد الربيع العربي، تحرير محمد أبو رمان، مؤسسة فريدريش أيبرت الألمانية، عمان ٢٠١٨، ص٧-٩.

مآلات هذا التطوّر والتحوّل في أطروحات الإسلام السياسي البراغماتي، الديمقراطي ستعيد إحياء مفهوم «ما بعد الإسلام السياسي»، أو بتعبير أدقّ «العبور» إلى مرحلة ما بعد الإسلام السياسي، بمعنى تخلّي الحركات الإسلامية عن كثير من شعاراتها وأهدافها وفلسفاتها التي تأسست عليها، وشكّلت جوهر فكرها وخطابها السياسي والديني، خلال العقود الماضية، مثل: إقامة الدولة الإسلامية، أسلمة المجتمع، مواجهة التيارات العلمانية، مقولات الإسلام هو الحل، إلى القبول بالديمقراطية كصيغة نهائية لنظام الحكم، وبالتعدديات الدينية والثقافية والسياسية، وفصل الدعوي عن السياسي، ما يعني التحوّل إلى أحزاب سياسية محترفة، ضمن اللعبة السياسية والديمقراطية، ما يعني – أيضاً– التخلّي عن «يوتوبيا» إقامة دولة إسلامية تطبق أحكام الشريعة، كما هي مفهومة في الأوساط الإسلامية الراديكالية، وهذا وذاك معناه عملياً تمييز المجال الدين والوعظي والفقهي عن المجال السياسي والعمل الحزبي، بما يستبطنه ذلك من تحولات فكرية ومراجعات فقهية ودينية في أوساط هذه الحركات.

بالضرورة لا يوجد تعريف دقيق محدّدة لمفهوم «ما بعد الإسلام السياسي»، ولشروطه وسياقاته ومؤشراته وأسبابه، لدى الباحثين والدارسين، بخاصة من كان لهم دور في اجتراح المفهوم وتأطيره، مثل أوليفيه روا وأوليفيه كاريه، اللذين استخدما هذا المصطلح (في بداية التسعينيات) للإشارة إلى فشل تجربة الإسلام السياسي وعجزه عن تقديم إجابات لمشكلات الحكم والاقتصاد، ما دفع إلى تجاوز مقولاته والعودة إلى عملية الفصل بين المجالين الديني والسياسي، كما كانت الحال في القرون السابقة، قبل انبثاق الحركات الإسلامية المعاصرة، التي أدلجت الخطاب الإسلامي وسيّسته.

لا تختلف أطروحات جيل كيبل عن فشل الإسلام السياسي عمّا سبق. وبالتالي فإنّ الوصول إلى مرحلة ما بعد الإسلام السياسي، وفقاً لهذا المنظور، يتم إمّا خارج رحم الحركات الإسلامية ومتجاوزاً لها ولأدلجتها الدينية، أو أنّه يعكس فشلها وعدم قدرتها على إنجاز أهدافها، فالهروب إلى أمام نحو «ما بعد الإسلام السياسي».

يختلف مع هذا الإطار التحليل باحثون ودارسون آخرون، وفي مقدمتهم الباحث الفرنسي، فرانسوا بورجا، الذي يشكّك، تماماً، في مقولات فشل الإسلام السياسي، وعمّا

يقدّمه أيضاً آصف بيّات، الذي يرى في أنّ ما بعد الإسلاموية ليست انقلاباً على الإسلام، ولكنّها قلب المفاهيم والأفكار الإسلامية رأساً على عقب، وتغليب الحقوق على الواجبات، والتعددية والتاريخية، ودمج الحقوق والتديّن والإيمان والحريات، وهي نتاج صيرورة تكيّف وتأقلم «الإسلام الانتخابي» مع العملية الديمقراطية، وصولاً إلى حدوث تحولات كبيرة في داخل الحركات الإسلامية ذاتها.[(٢)]

إذا أردنا تأطير المقاربات النظرية في قراءة وتحديد «مفهوم ما بعد الإسلام السياسي»، فسنجد أنفسنا أمام ثلاثة اتجاهات رئيسة:

الاتجاه الأول- الذي يرى في الإسلام السياسي بنية جوهرانية لا تتطوّر، وبالتالي فإنّ ما بعد الإسلام السياسي، هو بالنتيجة فشل الإسلام السياسي نفسه، وبحث المجتمع عن خيارات وبدائل أخرى.

الاتجاه الثاني- الذي يرى بأنّ الإسلام السياسي مرتبط بالسياقات وليس بالجوهر، فهو يتطور في خطابه وأفكاره ومواقفه، من هنا فإنّ ما بعد الإسلام السياسي يمكن أن يكون محصلة لتطوّر حركات أحزاب الإسلام السياسي نفسه، أو ظواهر إسلامية أخرى.

---

(٢) لمتابعة هذا النقاش والحوار والجدل بين الخبراء والباحثين حول مفهوم ما بعد الإسلام السياسي انظر:

- حسن أبو هنية، ما بعد الإسلام السياسي، صحيفة الرأي الأردنية، ٩/ ٥/ ٢٠١٦
http://alrai.com/article/786051.html
- إسماعيل بن قادة، قراءة في مقولات «ما بعد الإسلاموية»، صحيفة الراية، ٦-٩-٢٠٠٩
https://bit.ly/2NbbO02
- مسفر بن علي القحطاني، أفول الإسلام السياسي أم انبعاث جديد، صحيفة الحياة اللندنية، ٥-٧-٢٠١٤
https://bit.ly/2JO1jy3
- مدى الفاتح، نهاية الإسلام السياسي كنظرية استشراقية، صحيفة القدس العربي، ٤-١٠-٢٠١٧.
http://www.alquds.co.uk/?p=802012
- ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، تحرير آصف بيات، ترجمة محمد العربي، دار جداول، بيروت، ٢٠١٥، ط١، ص٢.

الاتجاه الثالث- ينظر إلى «ما بعد الإسلام السياسي» كمرحلة أيضاً، وصيرورة، لكن ليس للإسلام السياسي ذاته، بل للإسلام الاجتماعي أو الثقافي، بمعنى أنّه منتج خارج رحم الإسلاميين وحركاتهم السياسية، مثل ظاهرة الدعاة الجدد، وسياسات التديّن الاجتماعي، أو الإسلام الليبرالي، أو يرى البعض الحركات الصوفية بوصفها نموذجاً لما بعد الإسلام السياسي.[٣]

في هذا الكتاب (الذي يشمل أوراق المؤتمر) سنختبر مفهوم «ما بعد الإسلام السياسي» ومدى شرعيته ومصداقيته، بوصفه تحولاً جوهرياً في خطاب وسلوك الإسلاميين، والأسباب التي تقود إليه والشروط والعوائق والنماذج الواقعية لهذا المفهوم أو تلك التي تقترب منه، سواء في العالم العربي أو الإسلامي، أو كانت سنيّة أم شيعية؟

ما بعد الإسلام السياسي.. شرعية المفهوم

يعرّف المفكر الأميركي -من أصول إيرانية- آصف بيّات ما بعد الإسلام السياسي بـ: تحولات الإسلاموية في أفكارها ومقاربتها وممارساتها من الداخل والخارج.[٤] ويضرب بيّات -مثلاً- على تلك التحولات من أحزاب إسلامية إلى «ما بعد إسلامية» بحزب العدالة والتنمية في تركيا، ثم أحزاب النهضة والعدالة والتنمية في تونس والمغرب، لأنّها اندمجت في النطاق الوطني والديمقراطي والسياسي وتخلّت عن كثير من الشعارات والأفكار المرتبطة بحركات الإسلام السياسي، مثل إقامة دولة الخلافة، أو دولة الشريعة الإسلامية وأسلمة المجتمع.. الخ، فأصبحت تلك الأحزاب -كما يصفها بيّات- أقرب إلى «الكيانات الديمقراطية» في المجتمعات الإسلامية.[٥]

لاحقاً، وجدنا أنّ هنالك حركات أخرى وتوجهات إسلامية تلحق بتلك الأحزاب والحركات وتتجه إلى القبول أكثر بالمبدأ الديمقراطي وبالتعددية السياسية والدينية والثقافية،

---

(٣) انظر: مسفر القحطاني، أفول الإسلام السياسي، مرجع سابق، ومدى الفاتح مرجع سابق، حسن أبو هنية، مرجع سابق.

(٤) ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، مرجع سابق، ص٣.

(٥) المرجع السابق، ص١

وبتداول السلطة، وبالتخلّي عن مشروع «الدولة الإسلامية»، الذي حكم مخيال الإسلاميين، خلال العقود الماضية، وإلى القبول بالديمقراطية بوصفها نظاماً نهائياً للحكم، وليس محطّة عابرة أو مؤقتة في الطريق إلى إقامة الدولة الإسلامية أو الخلافة الكلاسيكية، وهي الأهداف التي تأسست الحركات الإسلامية، عموماً، من أجل تحقيقها.

بالرغم من هذه التطورات والتحولات في خطاب الإسلاميين وممارساتهم السياسية إلاّ أنّ تياراً من السياسيين والباحثين الغربيين والعرب يشكّكون في مصداقية هذا الخطاب والسلوك، ويرون بأنّ ما يحدث ما يزال في طور «التكتيك» من أجل الوصول إلى السلطة، ويتفقون على أنّ الإسلاميين مهما اختلفوا في أيديولوجياتهم وأفكارهم، وحاولوا التورية بالقبول بالديمقراطية والتعددية أو الإدعاء حتى بقبول الدولة المدنية والفصل بين الدعوي والسياسي؛ فإنّهم -أيّ الإسلاميين- ما يزالون في نهاية اليوم يفكرون في تحقيق أهدافهم بإقامة الدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي. مثل هذا التيار -التشكيكي- في شرعية مفهوم «ما بعد الإسلام السياسي»- يشمل اليوم العديد من الحكومات العربية والمثقفين العرب ومراكز تفكير غربية لا تزال جميعاً مصرّة على إنكار أي تطوّر جوهري حقيقي في فكر الإسلاميين، بخاصة بعد الإطاحة بحكم الإخوان المسلمين في مصر (تموز ٢٠١٣)، إذ تمّ الإعلان عن اعتبار جماعة الإخوان المسلمين جماعة إرهابية في العديد من الدول العربية.

ثمة اتجاه آخر من الدارسين والسياسيين لا يتجاهل هذه التحولات الكبيرة، لكنّه في الوقت نفسه يرى عدم المبالغة والتهويل من حجمها ومداها، فهي تمثّل تياراً محدوداً أو مساحة صغيرة من مساحات الإسلام السياسي، بينما في المقابل فإنّ الاتجاه الأكثر صعوداً وتأثيراً اليوم هو الاتجاه الراديكالي الأصولي الذي يؤمن بالعمل المسلّح وبإقامة الدولة الإسلامية، كما أنّ الاتجاه الإحيائي التقليدي داخل الحركات الإسلامية، الذي ما يزال على «الحلم القديم» فاعل ومستمر، ويقاتل من أجل عدم التخلي تماماً عن «منهج الإسلام السياسي».[٦]

---

(٦) انظر حول المناظرات والنقاشات في شرعية مفهوم «ما بعد الإسلام السياسي»، على سبيل المثال: =

تأسيساً على ذلك؛ فإنّ مهمة هذا الكتاب هي مناقشة الحجج والأفكار السابقة وتفكيك جدلية شرعية مفهوم «ما بعد الإسلام السياسي»، من خلال الفصل الأول «مفهوم ما بعد الإسلام السياسي: الخارطة المعرفية والسياقات العملية»، الذي تناول ثلاثة محاور رئيسة؛ الأول قام بإنجازه الباحث الأردني، حسن أبو هنية، وتناول الإطار العام الذي وُلد فيه مصطلح «ما بعد الإسلام السياسي»، والحيثيات والجدليات التي أحاطت به والاتجاهات المتعددة في التعامل مع شرعيته ومصداقيته. ثم المحور الثاني قدّمته د. لوز غارسيا غوميز، إذ تتعمّق أكثر في النقاش والجدال حول شرعية مفهوم ما بعد الإسلام السياسي، وتفكك المفهوم من منظور أبستمولوجي، وتقارن بين الآراء حوله بخاصة داخل المدرسة الفرنسية بين روا وكيبيل وكاريه من جهة وبورغا من جهة أخرى، وتنقد تصور المدرسة الاستشراقية الجديدة بهذا الشأن، بينما يناقش د. عبد الغني عماد أطروحات فشل الإسلام السياسي والمواقف المتعددة من مصطلح ما بعد الإسلام السياسي، والمقاربات النظرية المختلفة المتعلّقة بمصائر الإسلام السياسي ودلالات طرح «المابعديات».

السياقات والمسارات.. محصلة فشل أم تطور؟

إذا تجاوزنا النقاش عن جدلية المفهوم وشرعيته، فإنّ هنالك مناظرات ونقاشات أخرى مرتبطة بالسياقات والمسارات التي تؤدي إلى ولادة ما بعد الإسلام السياسي وصعوده، ونجد أنفسنا هنا أمام أكثر من اتجاه وتحليل؛

= - Peter Mandaville,Is the Post-Islamism Thesis Still Valid? Project on Middle East political science, 24-1-2014. https://pomeps.org/2014/01/30/is-the-post-islamism-thesis-still-valid/
- Akhand Akhtar Hossain (2016) Islamism, secularism and post-Islamism: the Muslim world and the case of Bangladesh, Asian Journal of Political Science, 24:2, 214-236, DOI: 10.1080/02185377.2016.1185954
- Markus Holdo, Post-Islamism and fields of contention after the Arab Spring: feminism, Salafism and the revolutionary youth, *Third World Quarterly*, 38, 8, (1800)
- Crossref
- Luz Gómez García, Post-Islamism, the Failure of an Idea: Regards on Islam and Nationalism from Khomeini's Death to the Arab Revolts, https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/rec3.12002. 9-10-2012

الاتجاه الأول يرى بأنّ مفهوم «ما بعد الإسلام السياسي» مرتبط بنهاية الإسلام السياسي أو فشله وخيباته المتتالية، بعد أن عجزت الحركات الإسلامية عن تحقيق أحلامها وآمالها، ظهرت مشروعات وأفكار ما بعد الإسلام السياسي، التي تعلن فشل تلك الحركات والدخول في مرحلة جديدة.

الاتجاه الثاني يرى بأنّ «ما بعد الإسلام السياسي» هو حصيلة تطوّر طبيعي للإسلام السياسي ومرحلة تاريخية جديدة، فخلال العقود الماضية انتقل الإسلاميون من رفض اللعبة الديمقراطية، إلى القبول بها جزئياً، ثم كليّاً، ثم تطوّرت رؤيتهم للديمقراطية للقبول بالتعددية وتداول السلطة، وأخيراً القول بفصل الدعوي عن السياسي وبالدولة المدنية، بمعنى أنّهم انتقلوا بالتدريج مع الانخراط بالعملية السياسية والديمقراطية من كائنات دينية متحفظة إلى كائنات تؤمن بالعملية الديمقراطية بصورة أكبر. وبالتالي نحن لسنا أمام مرحلة تقهقر وانهيار للإسلام السياسي، سواء على صعيد أيديولوجي أو سياسي أو شعبي، بل على النقيض من ذلك نحن أمام مرحلة متقدّمة ضمن المسار الخطي الذي انتقلت من خلاله هذه الحركات الإسلامية المقصودة، أو اتجاهاً مهماً من اتجاهات الإسلام السياسي اليوم، ومن المتوقع أن تصل حركات وأحزاب إسلامية أخرى إلى النهايات نفسها.

قد تكون الفرضيتان السابقتان أشبه بالوجهين لعملة واحدة، بمعنى أنّ ولادة ما بعد الإسلام السياسي نتيجة للفشل والتقهقر، أو تطور طبيعي، فإنّنا في المحصلة أمام حركات واتجاهات تحوّلت من حركات إسلامية إلى «ما بعد إسلامية»، وتخلّت عن كثير من مقولات الإسلام السياسي وانتقلت لتكون أقرب إلى الأحزاب السياسية المنخرطة في اللعبة الديمقراطية، مثلما هي حال الأحزاب المسيحية الديمقراطية سابقاً في أوربا.

في هذا المجال نجد أنّ كلاًّ من نادر الهاشمي وناثان براون، وهما باحثان مرموقان في الأديان والحركات الإسلامية، يتحمّسان للقول بأنّ الحركات الإسلامية ليست استاتيكية أو جامدة، أو جوهرانية، بل هي حركات مرتبطة بسياقات تاريخية واجتماعية وثقافية، وستنتقل عبر مراحل وتمرّ بأطوار أيديولوجية وسياسية، وسينتهي بها المطاف إلى

مرحلة الأحزاب الديمقراطية المحترفة، بمعنى أنّها ستخلع -عملياً- ثوب ما بعد الإسلام السياسي، وترتدي ثوباً آخر ملائماً للشروط والمعطيات الديمقراطية.(٧)

السياقات والشروط والحيثيات التي تحيط بعملية التحوّل والانتقال من حيّز الإسلام السياسي إلى ما بعد الإسلام السياسي، أو دراسة الطريق بين المرحلتين والحالتين هو ما يناقشه الفصل الثاني من الكتاب، إذ يتناول د. خليل العناني، الأستاذ المشارك في معهد الدوحة للدراسات العليا، أزمة الإخوان المسلمين كمدخل لـ«ما بعدية الإسلام السياسي»، فيعرض تجربتهم خلال الحكم في مصر، وعمليات النقد الذاتي الداخلية، ومآلات التجربة في المرحلة اللاحقة لذلك، أي بعد تدخل الجيش وإنهاء حكم الرئيس محمد مرسي، ٢٠١٣.

أمّا د. رشيد مقتدر، أستاذ القانون الدولي والعلوم السياسي في جامعة الحسن الثاني، فيقدّم نموذجاً على هذه التحولات من داخل إطار الإسلام السياسي المغاربي، وتحديداً حزب العدالة والتنمية، الذي يمثل -في نظر باحثين وسياسيين- نموذجاً واضحاً على مفهوم «ما بعد الإسلام السياسي»، ويعرض لبرنامج الحزب وتقييم أدائه في الحكومة، وأخيراً يتناول الباحث نبيل البكيري، من اليمن، التحولات التي مسّت الحالة اليمنية ويرصد ما حدث لدى قوى إسلامية رئيسة؛ الحركة الإصلاحية في حزب الإصلاح، الحركة السلفية والحركة الزيدية.

نماذج متنوعة: إندونيسيا، إيران والعراق

لا تقتصر التطوّرات والتحولات التي حدثت لدى الحركات الإسلامية ودفعتها إلى مرحلة ما بعد الإسلام السياسي على الدول والمجتمعات العربية، فهنالك تجارب وخبرات تشكّلت في العالم الإسلامي، وسبقت وتجاوزت النماذج العربية كثيراً، ولعلّ

(٧) انظر: ناثان براون، المشاركة لا المغالبة: الحركات الإسلامية والسياسة في العالم العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، بيروت، ترجمة سعد محيو، ط١، ٢٠١٢، ص ٧١-٧٥، وكذلك الأمر: نادر هاشمي، الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ترجمة أسامة غاوجي وتقديم محمد أبو رمان، بيروت، ط٢٠١٧، ص٢٩-٣٧.

أبرز هذه النماذج هو النموذج التركي لحزب العدالة والتنمية الذي أعلن (منذ تشكّله في العام ٢٠٠١) القبول بالعلمانية والديمقراطية والتخلّي عن الشعارات والخطابات الإسلامية، بل وأعاد الحزب تعريف نفسه بوصفه «حزباً ديمقراطياً محافظاً»، بما يشبه الأحزاب المحافظة الأوروبية (والمقصود بالمحافظة هنا من الناحية الأخلاقية وليس السياسية)، فأصبح حزب العدالة والتنمية التركي AKP نموذجاً متطوّراً لمآلات الأحزاب الإسلامية التي تسير نحو الديمقراطية والتعددية، ولمرحلة «ما بعد الإسلام السياسي».

على صعيد التجارب الأخرى تقدّم الخبرة الإندونسية نموذجاً آخر على خطابات وحركات متطوّرة للإسلام الليبرالي والتقدّمي، إذ قطعت شوطاً بعيداً في المقاربات الفكرية والفقهية والسياسية نحو الديمقراطية والليبرالية والقبول بالآخر وبالتعددية والحداثة.

لا يقتصر الأمر، أيضاً، على المجال السنّي، بل الشيعي شهد تطورات وتحولات شبيهة تقترب أكثر من ما بعد الإسلام السياسي، بخاصة مع التيارات والمرجعيات التي تخلّت عن مبدأ ولاية الفقيه، واتجهت أكثر للقبول بالديمقراطية والتعددية وبالعلمانية، ويمكن الإشارة هنا إلى المرجعية الشيعية المعروف، حسين منتظري، ومهدي شمس الدين في لبنان، وبعض آراء آية الله السيستاني، الذي يرفض مبدأ ولاية الفقيه.

في هذا الفصل يقدّم لنا د. إحسان علي فوي، من إندونيسيا، قراءة معمّقة عن تجليات ما بعد الإسلام السياسي وخارطة التيارات والاتجاهات الإسلامية في إندونيسيا والمناظرات القائمة هناك. فيما يقدّم د. عماد أبشناس، الباحث ورئيس تحرير صحيفة إيران ديبلوماتيك، قراءة تحليلية لتطور المناظرات الفقهية والسياسية حول الدولة، بين الاتجاهات المشكّلة للمشهد السياسي الإيراني، بخاصة بين اليساريين والمحافظين سابقاً، والإصلاحيين والأصوليين حالياً. أمّا د. علي طاهر، أستاذ الاجتماع في جامعة بغداد، فيحلل النموذج الشيعي العراقي، عبر تطوّر حالة حزب الدعوة (الذي يمثّل الصيغة الشيعية العراقية من الإسلام السياسي)، وما أصابه أيديولوجياً وحركياً من انقسامات وتجاذبات، ويعمل على رسم معالم تموضع «ما بعد الإسلام السياسي» وإمكانياته وسياقاته وتحدياته هناك.

جدل الإسلام السياسي وما بعده أردنيا

إلى أيّ مدى يمكن القول بأنّ هنالك إشارات واتجاهات وصلت إلى مرحلة «ما بعد الإسلام السياسي» أردنيّاً؟

في كتاب «من الخلافة إلى الدولة المدنية: الإسلاميون الشباب في الأردن وتحولات الربيع العربي» يصف مؤلّفا الكتاب د. محمد أبو رمان ود. نفين بندقجي الأحزاب الجديدة، التي خرجت القيادات المؤسسة فيها ومجموعة من شبابها من رحم جماعة الإخوان المسلمين وجبهة العمل الإسلامي، فأسّسوا حزب الشراكة والإنقاذ وحزب المؤتمر الوطني الأردني (زمزم)، وكذلك الجمعية الجديدة لجماعة الإخوان المسلمين بوصفها أحزاباً تنتمي إلى مرحلة «ما بعد الإسلام السياسي»، إذ تخلّت عن الرداء الإسلامي والشعارات الإسلامية المعروفة، وعن فكرة إقامة الدولة الإسلامية، وأصبحت تدعو إلى دولة مدنية، تعددية، ديمقراطية، وحوّلت المطالب بالالتزام الكامل بالشريعة الإسلامية، بالمعنى المعروف لدى الحركات الإسلامية التاريخية، إلى القول بحماية «قيم المجتمعات المسلمة».

في الأثناء بدا واضحاً أنّ هنالك مراجعات في أوساط جبهة العمل الإسلامي وجماعة الإخوان المسلمين، مع إعلان بعض قيادات الجماعة قبولهم بفصل الدعوي عن السياسي وبالدولة المدنية، وهي عناوين من الواضح أنّها لا تزال محلّ خلاف ونقاش بين تيارات الجماعة، وغير محسومة بصورة نهائية. (٨)

سيُخصص هذا الجزء من الكتاب من المؤتمر «جدل الإسلام السياسي وما بعده أردنياً» لمراجعة ما حدث في الحالة الأردنية، والأحزاب التي برزت من رحم الجماعة الأم، إذ يطلعنا غيث القضاة على تجربة حزب الشراكة والإنقاذ، والأسباب التي دفعت بنسبة من الشباب الإسلامي إلى مغادرة الجماعة والانتقال إلى تأسيس تجربة حزبية جديدة،

---

(٨) انظر: محمد أبو رمان ونفين بندقجي، من الخلافة إلى الدولة المدنية: الإسلاميون الشباب في الأردن وتحولات الربيع العربي»، مؤسسة فريدريش أيبرت، عمان، ط١، ٢٠١٨، ص ٧٩-١٨٠.

يعترها باحثون تنتمي إلى مرحلة «ما بعد الإسلام السياسي». بينما يقدم، د. حسن البراري، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الأردنية، تحليل التطورات والتحولات التي حدثت في الأعوام الماضية داخل جماعة الإخوان وأدت إلى الانشقاقات والتجاذبات الداخلية والمناظرات الفكرية والسياسية التي رافقت ذلك.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

ما بعد الإسلام السياسي:
إشكاليات المصطلح والمفهوم

المبحث الأول

من الإسلام السياسي إلى ما بعده: نقاش في المفاهيم والأطروحات

حسن أبو هنيّة

منذ انبثاق مفهوم «ما بعد الإسلام السياسي» قبل أكثر من عقدين ونصف من الزمن، لا يزال يثير جدلا واسعا في الأوساط الأكاديمية الغربية فضلا عن العربية، على صعيد التعريف والتطبيق والصلاحية بسبب قدرته التفسيرية المحدودة وتأثيراته التنبؤية الضعيفة وتداعياته الفكرية المتواضعة على موطن الظاهرة في العالم العربي – الإسلامي. فالمجهودات البحثية المضنيّة التي بذلت في سبيل تطوير الإطار النظري لمرحلة ما بعد الأسلمة، وشيوع ما بعد الإسلاموية كأداة تحليلية ناجعة ومفيدة من حيث المصطلحات الاجتماعية والسياسية، باتت متجاوزة بعد ثورات الربيع العربي ٢٠١١، فقد تحدت الثورات العربية الأسس النظرية التي كانت بمثابة الأساس الصلب لخطاب ما بعد الأسلمة، والذي حاجج بصورة يقينية حتمية عن فرضية تراجع الإسلاموية كبديل سياسي صالح، بفعل مسارات العولمة وتفتيت المقدس، وتحول حقل التجربة الفردية للإسلام على أساس منظومة عولمية جديدة تقوم على الدفاع عن الحقوق المدنية، والفصل بين المجالات السياسية والدينية.

برهنت نتائج الانتخابات في العالم العربي التي جرت عقب ثورات الربيع العربي عن قوة وتنوع حركات «الإسلام السياسي»، وصعوبة إخضاعها للمقاربات التصنيفية لمقولات الـ«ما بعد» ورهاناتها التحليلية، فقد برز مصطلح «ما بعد الإسلاموية» عقب عقم وترهل مقولات مصطلح «الإسلاموية»، وضحالة قدرتها التحليلية التفسيرية والتنبؤية، في سياق أوروبي – أمريكي اضمحل يقينه بالسرديات الكبرى لأطروحات «الحداثة» ومقولاتها، بحلول عصر «ما بعد الحداثة» في زمن بروز ديناميكية «العولمة» النيوليبرالية، التي تنطوي على هيمنة استراتيجية أمريكية تقوم على مبدأ سيطرة الاقتصاد

في حقل التنمية، ومبدأ سيطرة التقنية في حقل العلم، ومبدأ سيطرة الشبكة في حقل الاتصال،[٩] وتشير عبارة «ما بعد» إلى حالة تحول في إطار من الاستمرارية، وتنتشر دينامياتها وكأننا ندرك في عالم بالغ القدم أننا متأخرون أو لاحقون عليه حسب بريس كوتورييه، إذ لم يعد في وسعنا زعم الجِدة، فنحن نأتي في مرحلة ما بَعد، ونكمل ما سبقنا، ولكن ما يلي ننزع عنه طابعه ولونه، ونطعن فيه، فـ «ما بعد» يخالف ما يقال أكثر مما يبني بناء عليه.[١٠]

لا جدال أن أفق بروز الـ«ما بعديات» يندرج في إطار الحالة الغربية (الأمريكية – الأوروبية) بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وتفكك المنظومة الاشتراكية – والإعلان عن نهاية الحرب الباردة، والابتهاج بإيدولوجية نهاية التاريخ التي تبشير بحتمية قدوم وسيادة الديمقراطية الليبرالية،[١١] الأمر الذي خلق أزمة مفاهيمية معرفية واستراتيجية سياسية داخل الفضاء الغربي الأمريكي – الأوروبي، حيث ظهر مصطلح «ما بعد الديمقراطية» بسبب الترهل والتراجع الذي أصاب مفهوم «الديمقراطية» في الغرب، فما بعد الديمقراطية هو نظام تتفلت فيه القرارات من أيدي الجسم الانتخابي وتؤول إلى مؤسسات غير منتخبة خارج المحاسبة، و«ما بعد العلمانية» يرى أن العالم لا يتجه إلى الخروج من الدين، كما حسِب الأوروبيون، و«ما بعد الحداثة» تعلن إخفاق مشروع الحداثة والأنوار، و«ما بعد الكولونياليّة» تحدد مسار تاريخيٍّ حيث تتحول الأرض

(٩) د. طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٧٩-٨١.

(١٠) انظر: بريس كوتورييه، عالم «ما بعد الوقائع» يتمدد، صحيفة الحياة، ٢٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٧، على الرابط:

https://bit.ly/2z91qDp

(١١) كان فرانسيس فوكوياما أول المبشرين بنهاية التاريخ، حيث أكد على: «أن انهيار الاتحاد السوفييتي، وتفكيك المنظومة الشيوعية، لم يضعا حداً للصراع التقليدي فحسب، وإنما وضعا نهاية للتاريخ أيضاً، باعتباره إلى الآن تاريخ صراعات مريرة مدمرة، وبتلك النهاية يميل التاريخ إلى الاستقرار عند الرأسمالية العالمية، كنظام للديمقراطية الليبرالية الغربية، وكنظام سياسي عالمي أمثل» انظر: فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين،، مركز الأهرام للترجمة والنشر، العام ١٩٩٢، ص ٦٢.

المستعمرة والشعب المستعمر الذي يقطن في ظل نظامٍ كولونيالي، ويحولان نفسيهما إلى ساكني نظام ما بعد كولونياليّ، مكانيا وزمانيا، حيث تؤمن السمة التاريخية التسلسلية لهذه العملية من خلال الوازع المنطقي لعملية الاستعمار ذاتها.

يستخدم مصطلحا «الإسلاموية» و«ما بعد الإسلاموية» بشكل عام لتحديد مسار تاريخي يؤشر على بدء ونهاية حالة ومشروع الإسلاموية، وتعد ما بعد الإسلاموية بإطلالة حقبة جديدة؛ حيث تتحول الإسلامية إلى الاستيطان والتموضع في إطار الدولة القومية عبر إزالة الإسلاموية عن الذات، فنهاية «الإسلاموية» تفضي بالضرورة إلى الدخول في أفق «ما بعد الإسلاموية»، وقد ولد المصطلح في السياق الغربي، خارج إطار «المجال التداولي» و«الحقل الدلالي» العربي الإسلامي، الأمر الذي يجعله مفروضا وليس مفترضا على فعاليات وتوجهات وقوى وحركات ترفض استراتيجيات التسمية المرتبطة بالهيمنة والسيطرة، ذلك أن مقاربات تحليل الإسلاموية وما بعد الإسلاموية تتجاوز الأطر المعرفية الإبستمولوجية وتتلبس بالصياغات الإيديولوجية والاستراتيجية، وتبرز أهمية مفهوم «المجال التداولي» كونه يقوم على فلسفة تبدد أصول النزعة المركزية الغربية وكل نزعة كونية، ويعتبر المجال التداولي في نظر طه عبد الرحمن نطاقًا مكانيًا وزمانيًا لحصول التواصل والتفاعل،[١٢] ويصعب فهم وإدراك خصوصية مجالنا التداولي دون التخلص من تنميطات الفكر الغربي، ورد الفكر الغربي إلى ثوابته التداولية.

مصطلح «الإسلام السياسي» ظهر بداية كصيغة ملطفة لمصطلح «الإسلاموية» في المجال التداولي الغربي بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، وبات واسع الانتشار في العالمين العربي والإسلامي، وتحول المصطلح إلى ثيمة حاضرة بقوة في الحقل الدلالي للخطاب السياسي المعاصر، وقد نحت المصطلح حسب أوليفييه روا لوصف ظاهرة يُزعم أنها جديدة تدل على وجود حركات سياسية يرأسها علماء مسلمون متعلمون يدعون إلى «إعادة أسلمة» البلدان ذات الأغلبية المسلمة والمجتمعات الإسلامية في أماكن أخرى، التي توقفت، في نظرهم، عن أن تكون إسلامية بما فيه الكفاية، وروجت هذه الحركات للشريعة

(١٢) انظر: طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ٢٤٤

الإسلامية من خلال الأشكال الحديثة للتعبئة الشعبية، واعتمدت هيكلاً تنظيمياً مختلطاً، في نقطة تقاطع بين الأخوية الصوفية التقليدية، التي يمر فيها الأعضاء بخطوات مختلفة من الارتقاء، وبين الحزب السياسي الحديث، وقد عمل الإسلاميون على مسارين: تعزيز حركة اجتماعية يمكن أن تتشارك مع المنظمات المجتمعية والجمعيات الخيرية؛ وإنشاء حركة سياسية تتنافس في الانتخابات وتقوم بدفع أعضائها إلى داخل بيروقراطية الدولة.

وتعتبر جماعة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر عام ١٩٢٨، الممثل الأبرز والأول لظاهرة الإسلام السياسي السني، وقد تمكنت لاحقا من تأسيس فروع لها في جميع أنحاء العالمين العربي والإسلامي، وقد أغرت ظاهرة الثورة الإيرانية التي ينتمي علماؤها إلى الفضاء الإسلامي الشيعي الإسلام السياسي السني بإمكانية استنساخ التجربة بالسيطرة على الدولة وأسلمتها، الأمر الذي أدى إلى اجتهادات قادت إلى انشقاقات الإسلام السياسي حول طرائق الهيمنة والسيطرة حيث برزت توجهات راديكالية ثورية تؤمن بالقوة المسلحة في التغيير، وظهرت توجهات محافظة سلمية تتموضع في إطار الدولة الوطنية وتعمل من خلال أنظمتها ومؤسساتها وتستثمر فضاءات الديمقراطية ومناخات الحرية.(١٣)

نظرا لاختلاف المجال التداولي وارتباط مصطلح الإسلام السياسي بالفضاء الأوروبي – الأمريكي وانطوائه على أبعاد إيديولوجية سياسية ونزعة مركزية غربية، انتقد رضوان السيد هذا المصطلح واستبدله بالإحيائية، بينما رأى فهمي جدعان فيه بدعة أيديولوجية حديثة وانحرافاً عن الإسلام، ولا نغفل عن جهد محمد سعيد العشماوي في قصف هذا المصطلح بكل الوسائل والمنابر المعرفية والإعلامية، في حين نجد مقابل ذلك عدداً من العلماء المعروفين كالشيخ يوسف القرضاوي يفند تهمة الإسلام السياسي وخطأ

(١٣) انظر: أوليفييه روي، الإسلام السياسي بعد الربيع العربي بين الجهاد والديمقراطية، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، صحيفة الغد، ٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٧، على الرابط:

https://bit.ly/2NfaHN9

تقسيم الإسلام إلى أنواع متباينة؛ كإسلام أخلاقي وإسلام اجتماعي، وأن السياسة جزء من الشريعة لا تنفصل عنه.(١٤)

بشر أوليفيه روا مطلع تسعينيات القرن الماضي بفشل الإسلام السياسي، في كتابه «إخفاق الإسلام السياسي»، محاولًا استكشاف أوجه القصور التي شابتها، لأمر الذي أفضى في النهاية إلى إفراغها من مضمونها، وتحولها إلى سلفية جديدة، لا يشغلها شاغل سوى تطبيق القانون الإسلامي، دون أن تخترع أشكالًا سياسية جديدة، مما أدى إلى إخفاقها وفشلها، وشدد روا على أن الإسلاموية فقدت محركها الأصلي ومحرضها الأول، وما عادت تقدم نموذجًا لمجتمع آخر، أو لغدٍ مشرق،(١٥) الأمر الذي أفضى إلى ولادة مصطلح ما بعد الإسلام السياسي، وقد دحضت ثورات الربيع العربي أطروحات الفشل والأفول، لكنها استدعت مصطلح ما بعد الإسلام السياسي.

ولادة مصطلح ما بعد الإسلاموية

ظهر مصطلح ما بعد الإسلاموية على أنقاض مصطلح الإسلاموية، وكان أوليفيه روا قد استخدم مصطلح ما بعد الإسلاموية، إلى جانب أوليفييه كاريه عام ١٩٩١، على الرغم من اختلافهما حول الأهداف وفي وجهات النظر، فكاريه كان يعتقد أنه من القرن العاشر وحتى القرن التاسع عشر، قام كل من الإسلام الشيعي والسني بـ «فصل العالم السياسي - العسكري عن العالم الديني، سواء من الناحية النظرية أو العملية»؛ ويعرِّف كاريه تلك الفترة بأنها «ما بعد الأسلمة»، حيث جرى تجاوز هذا النوع من الإسلام في القرن العشرين بواسطة الحنبلية الجديدة، فنحن نشهد الآن عودة لعصر ما بعد الأسلمة، الذي يفهم على أنه عودة إلى العصر الكلاسيكي للإسلام.

---

(١٤) انظر: مسفر بن علي القحطاني، أفول الإسلام السياسي أم انبعاث من جديد؟، جريدة لحياة، ٤ تموز/ يوليو ٢٠١٤، على الرابط:

https://bit.ly/2lKH49O

(١٥) انظر: أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

وبحسب كاريه فإن مرحلة ما بعد الإسلاموية هي الخيار الوحيد الموجود لدى الفكر الاجتماعي والسياسي الإسلامي للهروب من الفخ الذي وجد نفسه فيه خلال العشرينات، فإسلام «ما بعد الأسلمة» قد يسهل العودة لتقاليد الإسلام العظيم الذي بدأ تراجعه في القرن الرابع عشر، وبحسب تعبير كاريه يبدو كما لو كان القرن ٢١ سوف يلد إسلام ما بعد الأسلمة الذي سوف يتبع مسار «التقليد العظيم» المنسي».[١٦]

بالتزامن مع أطروحة كاريه قدم أوليفييه روا أطروحته الخاصة حول «فشل الإسلام السياسي»، باعتباره حقيقة تاريخية ناتجة عن الخطأ المنهجي للإسلام نفسه، فقد فشلت الحركات الإسلامية، عندما تواجهت مع الواقع (سواء كان ذلك في ممارسة السلطة السياسية في إيران، أم المعاناة من القمع على يد النظام المصري أو بإدامة حالة الأقلية المسلمة في أوروبا)، في تحقيق هدفها في نهاية المطاف المتعلق بإنشاء دولة إسلامية بسبب التناقضات الداخلية. وبدءاً من نهاية الثمانينات شهد العالم بدايات عصر جديد لما بعد الأسلمة للعالم المسلم المتسم باللجوء إلى الإسلام القومي أو القومية الإسلامية، أي اعتماد الدولة لإعادة أسلمة المجتمع وخسارة الإسلاميين لاحتكار الخطاب الديني.

إن رؤية روا للعالم الإسلامي شمولية، لكون الإسلام قالباً مفاهيمياً يضع حدوداً في كل شيء ذي صلة بالحياة السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية، والهوية. إن الإعلان عن فشل اليوتوبيا الإسلامية لا يعني، وفقاً لروي، أن على المرء أن ينفي أيضاً قوة التعبئة المحرِّكة للحركات الإسلامية التي لا زالت تحتفظ بها ولا يعني الإعلان عن انحدار الإسلام، بل هو وسيلة لترسيخ الانفصال التدريجي بين العالمين الديني والسياسي (مع طرح الأول لتنوع رسمي متزايد ومكرس لقضايا الهوية والعدالة، وتمحور الثاني حول الدولة القومية في مقابل الأمة ومجتمع مفكك). هذا الانفصال الإسلامي بين عالمي الدين والسياسة لا يعني بالضرورة رفض الفكر السياسي المؤطر بالمصطلحات الدينية. كما أنه لا يحتم نزع الأسلمة عن الممارسة الاجتماعية. ووفقاً لروي، فإن ما يعنيه هذا هو نوع

(١٦) انظر: لوز غوميز غارسيا، ما بعد الإسلاموية: الإسلام والقومية منذ وفاة الخميني وصولاً إلى الثورات العربية، ترجمة إيمان سويد، مجموعة الخدمات البحثية، على الرابط:
http://www.rsgleb.org/article.php?id=460&cid=25&catidval=0

من العلمنة التي تختلف جذرياً عن تلك التي للتاريخ الأوروبي، بما أن الدين نفسه هو الذي يحدد المساحة للعلمانية.

بالتوازي مع فشل الإسلاموية، يتتبع روي تطور ما بعد الإسلاموية نحو العلمانية الجديدة. فاستقلالية العلامات الدينية في مقابل تلك السياسية تحكمها ثلاثة عناصر متمايزة: السوق، السلطة وسيادة القانون، مع اعتبار الدولة المرجع الرئيس في كل حالة من الحالات الثلاث. فالدولة، اللاعب الأولي والرئيس سابقاً في خطاب الإسلاميين، تفقد تفوقها. ويصبح سوق كل الأشياء الدينية (الأزياء، الترفيه، التعليم والصحة) سوقاً متنوعاً على نحو متزايد بسبب السياسات الليبرالية التي تنفذها الدولة، بالتحديد. لقد حلت الشبكات العابرة للحدود (الأخويات، المدارس، دور النشر، ومحطات البث) محل المؤسسات الدينية التقليدية التي تسيطر عليها الدولة. حتى أن الدفاع عن الشريعة يجري الآن متجاهلاً الدولة والثقافة، بما أن أخلاقيات الفرد التي يروج لها بدأت تصبح جزءاً من التيار الرئيس على حساب طرق ثقافية مجتمعية، ليكون لها الأسبقية على النواهي السائدة في كل دولة. أخيراً، يصبح المجتمع المدني لا مركزياً بشكل متزايد بينما يتطلع لإشغال حصة أكبر في الساحة العامة والنأي بنفسه عن السيطرة على المجال السياسي.[١٧]

تكاثرت الدراسات لاحقا التي سارت على خطى فرضية روا وكاريه، ومنها دراسة جيل كيبيل «الجهاد: انتشار وانحسار الإسلاموية»، ويخلص إلى أنه في ربيع عام ١٩٩٧ كان هناك دليل على أن الإسلاميين يتطلعون إلى أن يخلفوا ورائهم المأزق السياسي الذي وجدوا أنفسهم فيه بعد فشل الأيديولوجية الإسلامية وتحالف الطبقة البرجوازية المتوسطة والشباب المحرومين، وبحسب كيبيل، كان هناك خطاب جديد قائم على الديمقراطية وحقوق الإنسان، بدأ يتشكل من اندونيسيا وصولاً إلى الجزائر.[١٨]

(١٧) المرجع السابق.

(١٨) انظر: جيل كيبيل، جهاد: انتشار الإسلام السياسي وانحساره، ترجمة نبيل سعد، سلسلة كتاب العالم الثالث، ٢٠٠٢.

يعتبر آصف بيات من أوائل الباحثين في اعتماده «ما بعد الإسلاموية» كأداة تحليلية، ففي كتابه «جعل الإسلام ديمقراطياً: الحركات الاجتماعية و التحول ما بعد الأسلمة» ٢٠٠٧، يوسع بيات تعريف ما بعد الإسلاموية باعتبارها «مشروعا» وليست «حالة» تقوم على محاولة واعية لوضع تصور واستراتيجية لمنطق وطرائق لتجاوز الإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية، فمرحلة ما بعد الإسلاموية بحسب بيات ليست معادية للإسلام ولا هي علمانية، بل تمثل محاولة لدمج التدين والحقوق، الإيمان والحريات، الإسلام والحرية، فهي محاولة لتحويل وقلب المبادئ الأساسية للإسلام رأسا على عقب بواسطة التأكيد على الحقوق بدلا من الواجبات، وعلى التعددية في مجال الصوت الفردي السلطوي، وعلى التاريخية بدلا من الكتاب المقدس الثابت، وعلى المستقبل بدلا من الماضي.(١٩)

ركزت دراسة بيات «صناعة ما بعد الإسلاموية في إيران» على تفسير التحولات التي ألمت بالمجتمع الإيراني في مرحلة ما بعد الخمينية، وأنتجت ما بعد إسلاموية مغايرة لأيديولوجيا الدولة المؤسسة على ثيوقراطية الولي الفقيه، قوامها «سلسلة من الحركات الاجتماعية والفكرية يقودها الشباب والطلبة الذين اخترقوا هيمنة الأجهزة الثورية على اتحاداتهم، والنساء اللائي طالبن بإعادة تقييم القوانين التي تحد من حقوقهن الشخصية وحركتهن في المجال العام، والمفكرون الدينيون الذين قاموا بجهد لإعادة تأويل النصوص الدينية على ضوء الواقع المعاصر للمجتمع والعصر ودعوا إلى تجاوز التفسير الواحد للمقدس». عبَّرت هذه الحركات عن نفسها سياسيًّا مع انتخاب الإصلاحي محمد خاتمي رئيسًا ١٩٩٧ عقب الانفتاح الذي صنعته مرحلة هاشمي رفسنجاني البراجماتي. استعان خاتمي بكثير من المفكرين الذين مثَّلوا انقطاعًا عن المحافظة الخمينية التقليدية. غير أن هذا الانتصار السياسي جابهته تحديات من داخل النظام وأجهزته الأيديولوجية المتغلغلة في المجتمع فصبَّت في الاتجاه المضاد لإصلاح الفكر والمجتمع، وبعد سيادة هذا

(١٩) انظر: أحمد العوفي، آصف بيات: عن التغيير والثورة و «اللاحركات الاجتماعية»، المقال، ٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣، على الرابط:

https://www.almqaal.com/?p=2966

الاتجاه المضاد (المحافظ) في فترة رئاسة أحمدي نجاد، عبَّرت الحركة الخضراء ٢٠٠٩، عن استمرار التحولات الاجتماعية المعبِّرة عن انحسار شرعية النظام وأيديولوجيته عقب الصراع في الانتخابات الرئاسية بين نجاد ومير حسين موسوي ومهدي كروبي.[٢٠]

يتجاوز آصف بيات استخدامات روا وكيبل لمصطلح «ما بعد الإسلام السياسي»، فبحسب بيات استعمل المصطلح من قبل عدد من المراقبين البارزين في أوروبا ليشير في المقام الأول إلى حدوث تحول في المواقف والاستراتيجيات من المتشددين الإسلاميين في العالم الإسلامي، وبينما قد نرحب بانتشار المصطلح، إلا أن الطريقة الخاصة التي استخدم فيها يبدو أنها قد سببت تشويشا أكثر من التوضيح المنشود. فبالنسبة للبعض (مثل المفكر الفرنسي جيل كيبيل)، فإن حالة «ما بعد الإسلام السياسي» تصف تحول الحركيين الإسلاميين عن التعاليم السلفية والجهادية، وبالنسبة لآخرين (مثل المفكر الفرنسي أيضا أوليفييه روا) فإن حالة «ما بعد الإسلام السياسي» ينظر إليها كـ«خصخصة» للأسلمة (بعكس أسلمة الدولة) أي تحول الحالة الدينية من سيطرة الدولة إلى سيطرة عامة الناس، حيث يكون التركيز على (كيف) و(أين) تنفذ الأسلمة بها، بدلا من محتواها. وعندما تستخدم للتصنيف، فإن حالة «ما بعد الإسلام السياسي» قُدمت ويُنظر إليها في المقام الأول -بما في ذلك في عملي السابق عن إيران- كصنف تجريبي بدلا من صنف تحليلي، لتمثل «عصر معين» أو «نهاية حقبة تاريخية». ففي حين يُعرّف «الإسلام السياسي» بدمج الدين والمسؤولية، فإن حالة «ما بعد الإسلام السياسي» تؤكد على التدين والحقوق. حالة «ما بعد الإسلام السياسي» قد تجد ما تعبير عنها في الممارسات الاجتماعية المختلفة، والأفكار السياسية، والفكر الديني كما في الأساس الفلسفي لمناطق «ما بعد الإسلام السياسي» الحضرية، وحركات الشباب والطلاب، والنشاطات النسوية، أو وجهات النظر اللاهوتية.[٢١]

(٢٠) انظر: آصف بيات، صناعة ما بعد الإسلاموية في إيران، ضمن ما بعد الإسلاموية الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، تحرير آصف بيات، ترجمة محمد العربي، دار جداول، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٦، ص ٥٩-١٠١.

(٢١) انظر: آصف بيات، بروز ما بعد الإسلام السياسي، ترجمة وتقديم: د. حمد العيسى، موقع «الإسلام في المغرب»، ١١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٤، على الرابط:

https://bit.ly/2NfaLfR

الأثر الاستشراقي والنزعة الثقافوية

على الرغم من وجود اختلاف ظاهر بين أنصار مقاربة مرحلة ما بعد الإسلاموية، والمقاربة الاستشراقية التقليدية للإسلام، إلا أن ما بعد الإسلاموية لا تخلو من الأثر الاستشراقي في سياق ظاهرة الاستشراق الجديد، وهي مقاربة مشبعة بالجوهرانية والسكونية الأثيرة للمؤسسة الاستشراقية القديمة، فالأكاديميين ذوي وجهات النظر الليبرالية القديمة الذين ينكرون تماماً وجود حركات مرحلة ما بعد الأسلمة، ينحازون إلى الجوهرانية بدلاً من السياقية، فالخطاب الاستشراقي الثقافوي الجديد يصر على أن تمثلات الإسلام المختلفة تكتيكية وليست استراتيجية، ولا فرق نوعي بين نهضة الغنوشي وخلافة البغدادي، فالجميع يهدف إلى ترسيخ أجندته الإسلامية عبر تكتيكات والتفافات خطابية لا تنطوي على تبني مخلص للتعددية الديمقراطية.

يكشف التوسع باستخدام مصطلح «الإسلام السياسي» عن خلط وتشوش مع مصطلحي «الإسلام الجهادي» و«الإسلام الدعوي»، ففي كتاب «إعادة التفكير في الإسلام السياسي» وهو مجموعة من الدراسات والأبحاث والمقالات جمعها شادي حميد وويليام ماكانتس حول الإسلام السياسي من خلال تعريف ما يسميه الكاتبان «إسلاميو التيار السائد»، إذ يستخدم حميد وماكانتس هذا المصطلح للإشارة إلى الأحزاب الإسلامية «التي تعمل ضمن حدود السياسات المؤسسية، وتكون مستعدة للعمل داخل هياكل الدولة القائمة، حتى تلك البِنى العلمانية ظاهرياً»، وتشمل المجموعات التي ينطبق عليها هذا الوصف جماعة الإخوان المسلمين في مصر والأردن، وحزب الإصلاح في اليمن، وحزب العدالة المزدهر في إندونيسيا، وغيرها الكثير.

على الرغم من التنوع الكبير في فهم الإسلام السياسي، يندرج محللو الإسلام السياسي في فئتين رئيسيتين؛ الأولى: يمكن أن يُطلق عليها اسم «وجهة النظر السياقية»، والتي تعتقد بأن سياسات وممارسات الأحزاب السياسية لا تقودها الأيديولوجية بقدر ما تقودها الأحداث، وترى إلى هذه الجماعات باعتبار أنها تعمل برد الفعل وتميل إلى التكيف، ويلاحظ العالم السياسي ستيفن بروك أن أصحاب النظرة السياقية يعتقدون بأن الجماعات الإسلامية تسعى إلى التكيف مع الظروف والأعراف الخاصة بالبلد المعني، والهدف

الرئيسي لهذه الجماعات هو البقاء على قيد الحياة كمنظمات متماسكة وكفاعلين سياسيين. وفي كثير من الأحيان، لا يعدو استخدامها للخطاب الديني كونه «كلام إسلامي».

أما المدرسة الثانية للفكر: فهي تلك التي يمكن أن تدعى «وجهة النظر الجوهرية»؛ وهي ترى أن الإسلاميين هم في الأساس أيديولوجيون، وأن أي تنازلات يقدمونها للمبادئ أو المؤسسات العلمانية هي تحركات تكتيكية بحتة؛ حيث لا تمنعهم مشاركتهم في السياسات الانتخابية من الدعوة إلى الجهاد العنيف أيضاً، ووفقاً لهذه النظرة، فإن المفهوم الإسلامي الحقيقي للديمقراطية هو «رجل واحد، صوت واحد، مرة واحدة». وبعبارات أخرى، وفقاً لهذه المدرسة، يرى الإسلاميون صندوق الاقتراع كمجرد طريق إلى السلطة؛ وبمجرد أن يصبحوا هناك، فإنهم يستبدلون الديمقراطية بالثيوقراطية، والنتيجة الطبيعية لهذه الأطرحة هي الفكرة -التي يطرحها بحماس منتقدو الإسلاموية، وإنما يتبناها بعض المنتمين إليها أيضاً- القائلة إن اللاهوت الإسلامي لا يعترف بأي فصل بين الدين والسياسة، وبذلك لا يستطيع الإسلامي الموثوق والحقيقي أن يتخلى عن أجندته الأيديولوجية لصالح مقاربة أكثر براغماتية أو ديمقراطية.(٢٢)

إحدى أهم الإشكاليات المعرفية في ابستمولوجيا العلم عموما والعلوم الاجتماعية خصوصا، تقوم على صعوبة الفصل بين الإيديولوجي والعلمي، ذلك أن الإبستمولوجيا العمومية تتموضع في صلب نسيج شائك ومعقد من تقاطع الاهتمامات والمباحث المتنوعة بأهدافها ومناهجها فالتقليد الفلسفي قديما وحديثا عمل على صياغة نظريات عامة عن المعرفة تتناول مختلف أنماط المعارف وأصولها ومنابعها العقلية والخيالية والتجريبية وغيرها وتتوافر كافة هذه المساهمات على صلات مرتبطة غالبا بمفاهيم متخمة بنزعة دوغمائية حينا وإمبريالية في أغلب الأحيان.(٢٣)

(٢٢) انظر: أوليفييه روى، الإسلام السياسى بعد الربيع العربي بين الجهاد والديمقراطية، مرجع سابق.

(٢٣) انظر: بيير تويليي، الأشكال المختلفة للإبستمولوجيا، أكاديمية، على الرابط:
https://bit.ly/2lNidSU

لعل إسهامات إدوارد سعيد حول الاستشراق تنطوي على أفضل مقاربة لعلاقة الغرب بالشرق، فهو يرى أنّ الاستشراق ينقسم إلى ما هو تخييلي وجامعي واستعماري، وهذه كلها معان يحيل عليها هذا العلم، غير أنّ ثمة تبادلاً أو تضافرًا بينها كلها لتحقيق أهداف معينة مسطرة مسبقًا من قبل دوائر الاستعمار الغربي، فـ«الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه».(٢٤) ولم يتم ذلك إلا عبر آلية القوة الخشنة كالحروب والقتال تارة، وعبر آلية القوة الناعمة عبر جهاز الاستشراق.

سوف تصبح مهمة مبشّرو الليبراليّة الأميريكيّون والأوروبيّون، أي أولئك الذين يرون أن من سيقود المجتمع الدولي في المستقبل لن يكون سوى رجل على دين العلمانيّة، للتبشير بنظامهم القيمي ونموذجهم الاجتماعي والسياسي لكل المسلمين بُغيةَ إنقاذِهم وتخليصهم من النظام الاستبدادي الذي يحكمُهم، وإن فشلوا في ذلك، وترنو هذه العمليّة التبشيريّة إلى تحويل المسلمين والإسلام إلى الليبراليّة الغربيّة ونظامها القيمي بِعَدِّهِ النظام الوحيد العادل والعاقل الذي ينبغي على كوكب الأرضِ بأكملهِ تبنيَهُ. وكما بيّن طلال أسد، فإن مهمة الليبراليّة تتمثل في «إعادة تشكيل» التقليد الإسلامي «على شاكلة المسيحيّة البروتستنتيّة الليبراليّة».(٢٥) وهي تُصوّر مقاومة المسلمين لهذه المهمة الجليلة على أنها رفضٌ للحداثة ولقيم الليبراليّة كالحرّيّة، والتحرّر، والمساواة، والحقوق المدنيّة، والمواطنة الديمقراطيّة، وحقوق النساء، والحقوق الجنسيّة، وحرّيّة العقيدة، والعلمانيّة، والعقلانيّة، إلخ.(٢٦)

كان راينهارت شولز أحد الذين حذروا من المخاطر المعرفية الضمنية في الاعتماد على فكرة محددة لما بعد الإسلاموية، ذلك إن خطاب ما بعد الأسلمة متعدد الوظائف، فهو يفترض وجود الحاجة للعب أدوار عامة مختلفة سياسية، اجتماعية وثقافية، دون أن

---

(٢٤) انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥، ص ٣٩.

(25) Talal Asad, «Europe Against Islam: Islam in Europe,» Muslim World, 87, no. 2, (April 1997): 189.

(٢٦) انظر: جوزيف مسعد، الإسلام فى الليبرالية، ترجمة جوزيف مسعد وأبو العباس إبراهام، دار جداول، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٨.

يعني ذلك بالضرورة وجود إيديولوجية ثابتة. ولأنها تنأى بنفسها عن مثل هذا الموقف الإيديولوجي، فإن مهمة ما بعد الإسلاموية تشذ عن التفسير الشامل للعالم لصالح تفسير مختلف أكثر تحديدا لميادين الحياة- إذ تشير كلمة «ما بعد» إلى تحلل الصفة الوظيفية الأحادية للخطاب الإسلامي عندما مواجهته ضغوط العولمة، لاستمرار وجود نموذج إسلامي يعيد إنتاج شكل من أشكال الهوية التي ترسخ الروابط مع الدولة والجماعات والأفراد داخلها، ففي نهاية المطاف، الإسلام يفقد وظيفته التعبيرية، كما يفقد دوره الثوري، في حين يبقى على حساب إعادة بناء الدولة القومية.

وجادل فرانسوا بورغا -منذ فترة بعيدة- حول خطل وخطأ فرضية فشل الإسلام السياسي، وأكد على استمرار ثبات ثلاثة عوامل ذات صلة، وهي: أولا: أسباب اجتماعية سياسية أدت إلى صعود الإسلاموية في المقام الأول؛ وثانيا: قدرة الخطاب الإسلامي حول الحداثة لتعبئة جمهوره بمصطلحات داخلية ذاتية، وثالثا: التلاعب الذي تمارسه أنظمة مختلفة بخصوص التهديد الإسلامي.

في ذات السياق عمل آلان روسيون على تفكيك الأشكال الجديدة للاستشراق في إطار ما بعد الإسلاموية، إذ يشكك روسيون في الباحثين السياسيين الفرنسيين المتخصصين في دراسة الإسلام، ويحذر من «الثقافات الفطرية» التي نجدها في تحليل ما يسمى بالأجندة السياسية لمرحلة ما بعد الأسلمة، ويعتقد روسيون أن أولئك الذين يجادلون لصالح فشل الإسلاموية أمثال جيل كيبيل وأوليفييه روا يعملون بظل نفس المنطق المشوه الذي كان قد أدى بهم في السابق إلى تعليق أهمية مفرطة على تحليل الواقع السياسي العربي - الإسلامي بالمصطلحات الإسلامية، فكيبيل وروا يعتقدون أن الإسلام يحدد أي شيء وكل شيء يدور في المجتمعات المسلمة.[٢٧]

حسب جوزيف مسعد تمثّل المعركةُ الناشبةُ اليوم بين مختلفِ القوى التي تتحدث باسم الإسلام أو باسم العِداء له جزءا من العمليّة الإنتاجيّة التي تُكسِب الإسلام معان

(٢٧) انظر: لوز غوميز غارسيا، ما بعد الإسلاموية: الإسلام والقومية منذ وفاة الخميني وصولاً إلى الثورات العربية، مرجع سابق.

ودلالات جديدةٍ فحسب، بل تمثّل أيضا جزءاً من عملية ثانية ذات صلة بالأولى، ترنو للتحكم بإزاحة المصطلح باتجاه معان ودلالات معينة، والنأي به عن معان ودلالات أخرى. وهكذا يوضع الإسلامُ في حالة تعارضٍ مع نقائض معيّنة («المسيحيّة»، و«الغرب»، و«الليبراليّة»، و«الفرديّة»، و«الديمقراطيّة»، و«الحرّيّة»، و«المواطنة»، و«العلمانيّة»، و«العقلانيّة»، و«التسامح»، و«حقوق الإنسان»، و«حقوق المرأة»، و«الحقوق الجنسيّة») وفي حالةِ توافقٍ مع معان أخرى تُعرّف كمرادفاتٍ له («الاضطهاد»، و«القمع»، و«الاستبداد»، و«الشموليّة»، و«الإخضاع»، و«الظلم»، و«عدم التسامح»، و«اللاعقلانيّة»، و«القسوة»، و«كره النساء»، و«رهاب المثليّة»). وبهذا فإن صلب نظرية ما بعد الإسلاموية ترتكز على العلاقة بين الديمقراطية والإسلام، ففي صلب فهم الجينيالوجيا الفكرية العميقة للمزاعم الليبرالية نشأت مقولة أن الإسلام في صلبه الثقافي ليس ديمقراطيا أو أنه معادٍ للديمقراطية، وأن الإنجاز الثقافي الأهم للمسيحية (في شكلها البروتستانتي) والغرب هو التزامهما بالحكم الديمقراطي، وقد تناول مسعد في كتابه «الإسلام في الليبرالية» السياق الليبرالي الذي ظهرت فيه هذه المزاعم وفي التأثير الثقافوي الذي ألقته على السياسة وفي الجهود المتواصلة للولايات المتحدة، ومن قبلها بريطانيا (وفرنسا)، لتقديم ثيولوجيا إسلامية إن لم يكن إسلاماً جديداً بالكامل متماشياً مع النظام الاستعماري والإمبريالي الذي أرادوا فرضه على الدول ذات الأغلبية المسلمة تحت شعار «نشر الديمقراطية والحرية». فعلى النقيض من المسيحية (البروتستانتية) والرأسمالية أو الحداثة، التي يقدِّمُها المفكرون الليبراليون على أنها مُيسِّرة للديمقراطية، فقد قيل إن الإسلام إما مُحصّنٌ كليّاً أو أنه «بلا دفاعات» ضدّ هذه المنظومة السياسية «الغربية».[٢٨]

تمثل أطروحة نادر هاشمي نموذجا للمطالبة بتحويل الإسلام إلى بروتستانتية كقنطرة للدخول في الديمقراطية الليبرالية، ففي سياق بحثه عن نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة، يشير أن ظروف صعود الأصولية الإسلامية في الشرق الأوسط في القرن الواحد والعشرين، هي مشابهة في سياقها السياسي وخلفياتها الاجتماعية/ الاقتصادية للحركات الأصولية البيوريتانية، التي شهدتها أوروبا في القرن السادس عشر

(٢٨) المرجع السابق، ص٢٢-٢٥.

والسابع عشر، إذ يرى هاشمي أن المقارنة بين بعض الأحداث التي شهدها العالم الأوروبي، وما يشهده العالم الإسلامي اليوم، يمكن أن تساهم في تسليط الضوء على حالة «لوثرية» تقف على تخوم العالم الإسلامي، خاصة أن هذا العالم «يقف اليوم على مطالع القرن الخامس عشر للهجرة، وهو ما يقابل في تاريخ المسيحية قرناً قبيل تعليق مارتن لوثر القضايا الخمس والتسعين على باب كنيسة قلعة فيتنبرغ»، فبحسب هاشمي ما يجعل الحركات الإسلاموية الراديكالية أقرب إلى الحالة البيوريتانية هو في كون الأخيرة كانت مسؤولة عن قطع الروابط البدائية مع العائلة والعشيرة والقبيلة والقرية، إذ تم استبدال هذه الروابط التقليدية، التي تقوم غالباً على بنى هرمية تراتبية وعلاقات عمودية بروابط أفقية عضوية تدور حول الولاء والتضامن بين الأفراد المتساويين. وهو الأمر الذي فعله الإسلاميون من خلال تأكيدهم على ضرورة القطيعة مع المؤسسة الدينية التقليدية، وأن كل فرد مسؤول بنفسه عن خلاصه، ومن ناحية أخرى ساهم الإسلاميون من خلال شجبهم ورفضهم لمناخ الفساد (كما فعل البيوريتانيون) في تعزيز ثقافة الجدارة والاستحقاقية، ما قد يعني ولادة روح رأسمالية جديدة في العالم الإسلامي، في فترة مقبلة بشكل مشابه لما حدث في الحالة البروتستانتية الكالفينية.(٢٩)

إن الخطاب عن الديمقراطية، هو غالباً خطاب ديني مسيحي قدّم الديمقراطية على أنها أعلى مراحل المسيحية (البروتستانتية). إن هذا الخطاب باختصار لا يقل عما وصفه فوكو بأنه توأمة مجموعة من الممارسات (الذي هو في حالتنا سيكون الحكم المحلي والإمبريالي) ونظام حقيقة (الذي هو في هذه الحالة الاستشراق) استُمِدا من لدن جهاز من المعرفة-السلطة (باختصار الليبراليّة) «الذي يشيرُ بوضوح إلى ما ليس موجوداً في الواقع ويودِعُه بشكلٍ شرعي في خانة التقسيم ما بين الحقيقة والصواب من جهة والخطأ من جهة أخرى»، أي حقيقة «أوروبا الديمقراطيّة» و«اللاديمقراطيّة الإسلاميّة».(٣٠)

---

(٢٩) انظر: نادر هاشمي، الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٧.

(٣٠) انظر: جوزيف مسعد، الإسلام في الليبرالية، مرجع سابق، ص ٤٣.

استراتيجية التسمية وحدود الوظيفة

لم تغادر مصطلحات الإسلاموية وما بعد الإسلاموية استراتيجية التسمية، وحدود التوظيف، ففي حالة الدراسات الإسلامية وبحث الحركات الإسلامية على وجه الخصوص، تغدو الإشكالية مضاعفة، حيث ترتبط المعرفة بنزعة استراتيجية إمبريالية، فقد دخلت الجماعات الجهادية وهي سليلة الإسلاموية طور العالمية كردّ فعل على ديناميكية العولمة[٣١]، عقب التحولات البنيوية في الحقل الاستراتيجي الدولي بين عامي ١٩٨٩ و١٩٩٢ بعد انسحاب الاتحاد السوفياتي من أفغانستان في ١٥ شباط / فبراير ١٩٨٩، ونشوب حرب الخليج الثانية بعد غزو العراق للكويت في ٢ آب/ أغسطس ١٩٩٠، والحملة الأمريكية الفاشلة في الصومال في ٩ كانون أول/ ديسمبر ١٩٩٢،[٣٢] فقد أدى انهيار الاتحاد السوفياتي وتفكك المنظومة الاشتراكية إلى بروز الولايات المتحدة كقوة إمبراطورية إمبريالية مهيمنة تسعى للسيطرة التوسع وفرض نظام عالمي جديد، حيث شهدت التحولات الاستراتيجية تغيرا في التصور الأمريكي المتعلق بالواقع السياسي الدولي، الذي ساد أثناء حقبة الحرب الباردة، والذي تبنى استراتيجية أمريكية سياسية عسكرية، تقوم على مبدأ «الاحتواء»، للمجال الجيوسياسي للشيوعية، ومبدأ «الردع» للقوة السوفييتية التقليدية والنووية، حيث وقعت الولايات المتحدة في أزمة فراغ أيديولوجي، وسياسي أدى إلى ظهور رؤى متعددة في تحديد المستقبل،[٣٣] فقد تبنى الرئيس جورج بوش (الأب) فكرة «نظام عالمي جديد»، قوامه ضمان الهيمنة والسيطرة الأمريكية على العالم.

---

(٣١) انظر: جان بودريار، ذهنية الإرهاب لماذا يقاتلون بموتهم، إعداد وترجمة، بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

(٣٢) انظر: أوليفيه روا، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص١٩٥.

(٣٣) بدا واضحا أن العدو الجديد للإمبراطورية الأمريكية سيكون «الإسلام»، فقد كتبت الرئيس الأمريكي الأسبق نيكسون يقول: «يحذر بعض المراقبين من أن الإسلام سوف يكون قوة جغرافية متعصبة ومتراصة، وأن نمو عدد أتباعه، ونمو قوته المالية سوف يفرضان تحدياً رئيساً. وأن الغرب سوف يضطر لتشكيل حلف جديد مع موسكو من أجل مواجهة عالم إسلامي معاد وعنيف»، ريتشارد نيكسون، أمريكيا والفرصة التاريخية، ترجمة د. محمد زكريا إسماعيل دار بيسان للنشر، دمشق، ١٩٩٢، ص ١٨٧.

في هذا السياق ظهرت أطروحة فرانسيس فوكوياما، التي تبشر بالانتصار النهائي للديمقراطية، ورأسمالية السوق والإعلان عن نهاية التاريخ، بروز الفاشية الإسلامية،[٣٤] إلا أن المؤسسة السياسية الإيديولوجية الأمريكية تبنت تصورًا مغايرًا جديدًا لطبيعة الأخطار المستقبلية تمثلت بمفهوم «الدول المارقة»، التي تمتلك القدرة على تطوير أسلحة الدمار الشامل، أو تسعى لامتلاكها مثل العراق، وإيران، وليبيا، وكوريا الشمالية،[٣٥] وفي هذا السياق برزت أطروحة صموئيل هنتنجتون، حول «صدام الحضارات»، والتي تتبنى مقاربة ثقافوية استشرافية تنص على أن الصراع العالمي عقب نهاية الحرب الباردة لن يكون اقتصاديًا، ولا جيواستراتيجيًا، بل حضاريًا بامتياز، ذلك أن الجماعات الثقافية سوف تحل محل كتل الحرب الباردة، وخطوط التماس بين الحضارات سوف تصبح هي الخطوط المركزية للصراع في السياسات العالمية، واعتبر هنتنجتون، أن الإسلام هو قوام القوة الظلامية في العالم، بسبب نزوع المسلمين نحو الصراع والعنف، ولذلك فقد قرر أن الصدام سيكون حتمياً، بين الإسلام والغرب،[٣٦] وهي أطروحة ثقافوية تتماهى مع الرؤية الاستشراقية النمطية حول الإسلام.[٣٧]

---

(٣٤) انظر: فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، مرجع سابق.

(٣٥) انظر: ويليام بلوم، الدولة المارقة – دليل إلى الدولة العظمى الوحيدة في العالم، ترجمة كمال السيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

(٣٦) نشر صموئيل هنتنغتون مقالته «صدام الحضارات» في عدد ربيع ١٩٩٣ لمجلة «فورين أفيرز»، ثم قام لاحقاً بتحويل مقاله إلى كتاب صدر في عام ١٩٩٦ انظر: صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، كتاب سطور، القاهرة، ١٩٩٩. وبحسب هنتنغتون في دراسته «المصالح الأمريكية ومتغيرات الأمن»: «إنّ الغرب بعد سقوط الاتحاد السوفيتي بحاجة ماسّة إلى عدو جديد يوحد دوله وشعوبه، وأن الحرب لن تتوقف، حتى لو سكت السلاح وأُبرمت المعاهدات، ذلك أن حرباً حضاريةً قادمةً ستستمر بين المعسكر الغربي الذي تتزعمه أمريكا وطرف آخر، قد يكون عالم الإسلام أو الصين» ، مجلة الشؤون الخارجية ، حزيران/ يونيو، ١٩٩٣.

(٣٧) كان المستشرق برنارد لويس قد تحدث عن مفهوم «صراع الحضارات» في مقالة بعنوان «جذور الغضب الإسلامي» نشرت في مجلة أتلانتك الشهرية عام ١٩٩٠، قبل أن يستخدمه هنتنغتون ويعمل على تعميمه، انظر: برنارد لويس، جذور الغضب الإسلامي، ترجمة أكرم أنطاكي، على الرابط:
http://www.maaber.org/issue_november08/lookout2_a.htm

كانت رسالة المستشرق الشهير برنارد لويس السياسية لأمريكا عقب هجمات سبتمبر، -وهو يتمتع بتأثير بالغ على صناعة السياسة الخارجية الأمريكية وعلى صناع القرار في واشنطن-، بشأن الشرق الأوسط عام ٢٠٠١ بسيطة وصارمة وملخصها: «إذا ظل الشرق الأوسط يسير في هذا المنحى فإن المهاجم الانتحاري سيصبح رمزاً لكل منطقة الشرق الأوسط ولن يكون هناك مخرج من مستنقع الكراهية والبغضاء والغضب وجلد الذات والفقر والطغيان» وكانت رسالته إلى الولايات المتحدة حول كيفية التعامل مع المنطقة واضحة وصارمة مفادها: كونوا حازمين أو اتركوا المنطقة، وقد أطلق البعض على رسالة لويس اسم «مذهب لويس»، وعرفت صحيفة وول ستريت جورنال نظرية لويس بـ «زرع الديمقراطية في دول الشرق الأوسط الفاشلة للقضاء على الإرهاب»،[٣٨] وهي رسالة سوف يتبناها المحافظون الجدد الذين سيطروا على مقاليد الإدارة في الولايات المتحدة الأمريكية منذ تولي بوش (الابن) مقاليد الرئاسة،[٣٩] وشكل صقور المحافظين الجدد في مؤسسة السياسة الخارجية الأمريكية مركز أبحاث «مشروع القرن الأمريكي الجديد» عام ١٩٩٧، وهو من أهم مراكز البحوث التي تروج للغزو الإمبريالي للولايات المتحدة وضمان تفوقها كقوة إمبراطورية.[٤٠]

في هذا السياق برز مصطلح الإسلاموية، وما بعد الإسلاموية في ظروف استراتيجية وجيوبوليتيكية دولية حيوية بالغة الأثر، فقد عملت أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، على استدعاء الإسلاموية وما بعدها في سبيل البحث عن استراتيجية مواجهة واحتواء الجهادية الإسلاموية القاعدية الصاعدة، إذ تبنت الإدارة الأمريكية والإدارات الأوروبية نهجا يقوم على أساس الفصل بين «المعتدلين» و«المتطرفين»، مع صعود المقاربة

---

(٣٨) انظر: برنارد لويس: صاحب نظرية نشر الديمقراطية لمواجهة «الإرهاب»، بي بي سي عربي، ٢٠ مايو/ أيار ٢٠١٨، على الرابط:

http://www.bbc.com/arabic/world-44189406

(٣٩) انظر: إروين سلز، تحرير، المحافظون الجدد، نقله إلى العربية فاضل جكتر، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٥.

(٤٠) انظر: آندرو جافن مارشال، القاعدة وموارد الطاقة والإمبريالية: شبكة الإرهاب الأنكلو- أمريكية، ترجمة غالب العلي، على الرابط:

http://saotaliassar.org/Frei%20Kitabat/01072012/KchalibAlAli003.htm

الاستشراقية الثقافوية للمحافظين الجدد، التي شددت على أن الأنظمة الدكتاتورية والثقافة الدينية للمنطقة العربية تمثل محركا أساسيا للتطرف والعنف والإرهاب، وأن الحل يكمن بتغيير ثقافة المنطقة وإحداث إصلاحات على طبيعة الأنظمة المحلية السلطوية دون تغييرها،[٤١] في سبيل إعادة هيكلة المجال السياسي والحقل الديني، وضمان عبور آمن من السلطوية إلى الديمقراطية، ذلك أن مجموعات كثيرة تم استبعادها وقمعها أو تهميشها من قبل أنظمة وحكومات سابقة ترغب في المشاركة والإدماج، لكن المقاربة الاستشراقية التي تركز على الأبعاد الثقافية المحلية للتطرف والعنف تستبعد أسباب جذرية، فبحسب بورغا برزت ظاهرة العنف، في ظل ثلاثة ظروف استراتيجية؛ الأولى: محلية وطنية وتتمثل بانغلاق الأنموذج السياسي وفشل وعود التحول الديمقراطية ورسوخ الاستبداد، والثانية: إقليمية وتتمثل بعدم التوصل إلى سلام عادل وحقيقي في فلسطين، والثالثة: عالمية وتتمثل بانهيار الاتحاد السوفيتي وسيادة القطب الأمريكي الواحد وحلول العولمة.[٤٢]

يشير انتشار أطروحة ما بعد الإسلام السياسي بوضوح إلى سعي الولايات المتحدة عقب هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، لاستدخال حركات إسلام سياسي في إطار تحولات ما بعد الإسلاموية، بالانخراط في بنية الدولة الوطنية السلطوية، والقبول بالديمقراطية والتعددية، باعتبارها تشكل جدارا واقيا من التطرف والعنف والإرهاب، حيث برزت نظريات الإدماج السياسي التي تستند إلى فرضية الاشتمال – الاعتدال، إذ «نوقشت (الفرضية) مطولا من زاوية اشتمال الأحزاب الإسلامية في إطار عمليات التحرر السياسي المحدودة في الشرق الأوسط والمهيمن عليها من قبل الدولة»، وقد ساهم في تطوير المقاربة بطرائق وزوايا مختلفة عدد من الباحثين، أمثال: نورتون ١٩٩٥، وبشكل ضمني أندرسون ١٩٩٧، وفي السنوات الأخيرة، عمل عدد من العلماء المختلفين، من منظور الحركة الاجتماعية، على توسيع النقاش حول آثار اشتمال واستبعاد الأحزاب

---

(٤١) لمزيد من التفصيل حول مقاربات التغيير والإصلاح عقب هجمات سبتمبر، أمريكا، انظر: د. السيد ولد أباه، عالم ما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١: الإشكالات الفكرية والاستراتيجية، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

(٤٢) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي في زمن القاعدة، ترجمة سحر سعيد، شركة قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٦٠.

الإسلامية المتنوعة ضمن أنماط متنوعة من الأنظمة وسياقات مؤسساتية مختلفة، أمثال: حافظ، ٢٠٠٣؛ وويكهام ٢٠٠٤؛ وكالدويل ٢٠٠٦؛ وشويدلر ٢٠٠٦؛ وآصف بيّات ٢٠٠٧؛ وتورام ٢٠٠٧ وبرويرز ٢٠٠٩، وعمر عاشور ٢٠٠٩؛ ويغنر وبيليسر ٢٠٠٩ وياداف ٢٠١٠، ومراد تزكور٢٠١٠، وكلارك ٢٠١٠.[٤٣]

تحت وطأة حدث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ جرت عمليات استدخال الإسلاموية بصيغتها «المابعدية» المعتدلة في إطار الدولة الوطنية، بهدف محاربة واحتواء الجهادية باعتبارها إرهابوية، فقد تعاملت الولايات المتحدة الأمريكية والحكومات المحلية العربية والإسلامية مع ممثل الإسلام السياسي الأبرز جماعة الإخوان المسلمين كجدار حماية ضد التحديات والمخاطر الشيوعية اليسارية والقومية إبان الحرب الباردة، ثم الإسلامية الراديكالية والجهادية مع حلول العولمة وصعود الجهادية، حيث راجت أطروحة «جدار الحماية»، وبحسب إريك تراجر: «خلال العقد الذي أعقب هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، غالباً ما أدى بحث المحللين الغربيين عن بديل «إسلامي معتدل» لتنظيم «القاعدة»، إلى إرشادهم نحو جماعة «الإخوان المسلمين»، التي كانت تصريحاتها الرافضة للإرهاب واعتناقها السياسات الانتخابية مغرية».[٤٤]

سوف تفضي منظورات الاعتدال/ التطرف ومقولات اشتمال الاعتدال إلى بروز ما بعد الإسلاموية في إطار الأنظمة التي باتت شبه سلطوية، والتي حرصت على إجراء تعديلات ديمقراطية انتخابية، حيث حضر الإسلام السياسي بقوة في كافة الانتخابات التي جرت بعد حدث سبتمبر، إذ فاز حزب العدالة والتنمية في تركيا ٢٠٠٢، وتقدم تحالف الأحزاب الإسلامية في باكستان،حيث فاز في انتخابات المجلس الوطني لأول مرة في تاريخ الباكستان سنة ٢٠٠٢، وفي المغرب حصل حزب العدالة والتنمية على ٤٢ مقعدا

---

(٤٣) انظر: جيليان شويدلر، ما وراء فرضية الاعتدال؟، ترجمة سابين طاوقجيان و منال خضر، مجلة كلمن، عدد ٨، خريف ٢٠١٣، على الرابط:

http://www.kalamon.org/articles-details-180

(٤٤) انظر: إريك تراجر، «الإخوان المسلمون» من المعارضة إلى السلطة، معهد واشنطن، على الرابط:

http://www.washingtoninstitute.org/ar/policy-analysis/view/the-muslim-brotherhood-from-opposition-to-power

بمجلس النواب محتلا المرتبة الثالثة ومشكلا أكبر كتلة برلمانية في المعارضة في انتخابات ٢٠٠٢، وإذا تتبعنا قائمة الدول العربية والإسلامية التي جرت فيها انتخابات بعد أحداث سبتمبر سوف نجد تقدما واضحا للحركات الإسلامية.

سرعان ما ستعود الأنظمة السلطوبة العربية والإسلامية إلى التحكم في مسارات الإدماج، فلطالما عرف الاعتدال بالسلب كنقيض للراديكالية والتطرف، وهي مفاهيم تتحول في الأنظمة السلطوية وشبه السلطوية إلى قضايا ذاتية غير موضوعية، حيث يصبح المعتدل رهنا للسلطة السياسية التي ترغب باستدخاله وتطويعه لأهوائها دون أي قيد أو شرط، ودون أن تتغير هي، ومن الناحية النظرية فإن الاعتدال يستلزم عملية تغيير يمكن وصفها بأنها حركة على خط متصل من الراديكالية إلى الاعتدال، حيث كل ابتعاد عن الممارسات الإقصائية (من النوع الذي يعتبر جميع وجهات النظر البديلة غير شرعية، وبالتالي خطرة) يساوي زيادة في الاعتدال، لكن المشاركة السياسية للإخوان المسلمين في الأردن وفي العالم العربي، تؤكد على أن المكاسب التي يوفرها الانفتاح البنيوي تقع في سياق لعبة التحكم شبه السلطوي التي تعمل على استدخال الجماعة لتصبح جزءا من منظومة ما وللعب وفقا لقواعد اللعبة (شبه السلطوية)، وهي قواعد تحددها وتسيطر عليها الأنظمة القائمة،[٤٥] هذه العملية هي ما أطلق عليها صموئيل هنتنغتون «التبادل بين المشاركة والاعتدال»، وهي نوع من «الصفقة الديمقراطية»، بحيث تصبح جماعات المعارضة مؤهلة للاستفادة من الانفتاح السياسي فقط في حال الالتزام بـ«الاعتدال في التكتيكات والسياسة»، من خلال الموافقة على نبذ العنف وأي التزام آخر بالثورة، وتقبل الشكل القائم للمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.[٤٦]

إشكالية الاعتدال – الإدماج غدت أكثر تعقيدا عقب زوال «أعراض سبتمبر»، وقرب الإعلان عن نهاية «حرب الإرهاب»، الذي أفضى إلى صعود الإسلام السياسي، حيث عادت السياسات السلطوية المحلية التي تستند في رؤيتها إلى حركات الإسلام

---

(٤٥) انظر: جيليان شويدلر، ما وراء فرضية الاعتدال؟، مرجع سابق.

(٤٦) صاموئيل هانتنجتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، دار سعاد الصباح، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ٢٥٠.

السياسي من منظور استشراقي يماهي بين الإسلام والعنف والإرهاب، ويتعامل مع تنوعات الحركات الإسلامية الدعوية والسياسية والجهادية باعتبارها اختلافات كمية لا نوعية، الأمر الذي جعل من مفهوم الاعتدال الإسلامي غير ذي قيمة، باعتبار الإسلام يتناقض مع الحداثة السياسية وفي مقدمتها الديمقراطية، فالاعتدال الإسلامي بحسب المنظور الاستشراقي والثقافوي يعني التخلي عن الإسلام والدخول في أفق العلمنة والديمقراطية الليبرالية،[٤٧] كما هو ظاهر في خطاب صدام الحضارات الثقافي مع أطروحات صموئيل هنتنغتون[٤٨]بصفة علنية، وأطروحات التخويف من الإسلام، ومزاعم اضطهاده للأقليات، وقيامه على الإكراه والعنف، كما يتجلى بصورة فجة في الادعاءات الاستشراقية مع كتابات برنارد لويس.[٤٩]

إذا تتبعنا مسارات الديمقراطية الانتخابية في سياق شبه سلطوي، سوف ندرك استحالة الإدماج الكامل للإسلاميين، فبحسب براون بدأ أن الإسلام السياسي يشارك في الانتخابات ليخسر في إطار لعبة المشاركة لا المغالبة، ذلك أن: «الأنظمة شبه السلطوية هي تلك التي تسمح للمعارضة ببعض الحيز لتنظيم نفسها والتنافس، لكنها تنكر عليها أي إمكانية لتشكيل حكومة. هذا في حين أن الأنظمة السلطوية بالكامل لا تسمح

(٤٧) ظهرت كتب ودراسات عديدة عقب أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، تستند إلى المنظور الاستشراقي الذي بربط الإسلام بالعنف والتطرف ربطا بنيويا، بحيث أصبح مفهوم الاعتدال الإسلامي غير ممكن إلا بالتحول إلى الليبرالية أو قصر النشاطات الدينية على الطقوس الصوفية وعدم الاشتغال بالسياسة، وتعتبر مؤسسة راند الأمريكية أحد أهم المراكز التي عملت على مفهوم الاعتدال وبناء شبكات اعتدال إسلامي مدني، بهذا المعنى، انظر نموذجا من هذه الكتب والدراسات، على موقع المركز، وسلسة تقارير مؤسسة راند، ومنها: شيريل بينارد وآخرين، بناء شبكات الاعتدال الإسلامي، ترجمة إبراهيم عوض، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٤. وشيريل بينارد، الإسلام الديمقراطي المدني،، ترجمة إبراهيم عوض، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢.

(٤٨) انظر: صموئيل هنتغتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة: سطور، الطبعة الثانية، ١٩٩٩.

(٤٩) انظر: برنارد لويس، أين الخطأ: التأثير الغربي واستجابة المسلمين، ترجمة: محمد عناني، القاهرة: سطور، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

للمعارضة بالعمل حتى وفق هذه القواعد، وفي ظل شبه السلطوية قد تبرز المنظمات الاجتماعية المستقلة، بل وحتى تزدهر، لكن من غير المسموح لها أن تخطو بعيدا نحو مملكة السياسة من دون المخاطرة بالتعرض إلى القمع، أما الديمقراطية في المقابل فهي تسمح للمعارضة بالفوز، وهي عرفت بشكل متناقض على أنها النظام الذي يمكن فيه للأحزاب السياسية أن تخسر الانتخابات، وإذا كان ثمة حزب لا يستطيع الخسارة، فالنظام ليس ديمقراطيا».[٥٠]

الانتفاضات العربية والشرط الإمبريالي - الدكتاتوري

منذ انطلاق شرارة الانتفاضات العربية بداية ٢٠١١، برزت تحليلات تحاول تفسير عوامل وأسباب وسيرورات الاحتجاجات الشعبية التي اجتاحت المنطقة، وقد شكل اندلاع هذه الانتفاضات مفاجأة للمحللين والباحثين الغربيين وجزء من المثقفين في العالم العربي، بسبب هيمنة براديجم عاجز عن فهم ديناميات المجتمع العربي الذي كان يرتكز على نظرية استمرارية الاستبداد؛ فقد كانت هذه الدراسات تصور المجتمعات العربية «راكدة» و«عصية على التغيير» بسبب من ضعف، بل من غياب، إحساس شعوبها بالحاجة إلى الديمقراطية، وما تنطوي عليه من مبادئ ومعايير وآليات خاصة بالتمثيل السياسي والرقابة والمحاسبة؛ أي أنها عدت مجتمعات «استثنائية»، تعهدها عسف سلطة استبدادية على مدى قرون.

لقد ظل تحليل الوضع العربي أسير أنموذجين تفسيريين: المقاربة الاستشراقية الثقافية، والمقاربة البنيوية، ورغم عملية التحيين المحدودة في مجال الدراسات الشرق أوسطية، إلا أنها لم تتمكن من تجاوز تحيزاتها المعرفية المتمركزة حول الذات الغربية بالنسبة للمقاربات الثقافية، والحتمية بالنسبة للمقاربات البنيوية، التي جعلتها غير قادرة على إدراك التحولات العميقة التي حصلت؛ فنتجت عنها إما مقاربات غائية تسعى إلى مقارنة ما وقع في العالم العربي بالثورات التي عاشتها أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية، ومحاولة

---

(٥٠) انظر: ناثان براون، المشاركة لا المغالبة، الحركات الإسلامية والسياسة في العالم العربي، ترجمة سعد محيو، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص٣٤.

إسقاط نماذج حتمية «الانتقال الديمقراطي» على العالم العربي. وإما مقاربات تشكيكية في إمكانية الأحداث الجارية في العالم العربي من تحرير الدول العربية من ربقة الاستبداد وإبداع أنموذج حضاري جديد، والتخويف من «شتاء إسلامي» وأنموذج طالبان وأفغانستان والقاعدة.[٥١] **رغم تعاظم التبشير بأفول تنظيم الجهادية العالمية وتنظيم القاعدة بداية الانتفاضات العربية السلمية ٢٠١١، والتي تزامنت مع مقتل زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن في ٢ أيار/ مايو ٢٠١١.**

توجِّه الولايات المتحدة سياستها الإمبريالية، منذ الحرب العالمية الثانية، بتمحيضها المشورة لوكلائها الأوروبيين والعالم ثالثيين بشأن كيفية ضمانهم لسيطرة مستدامة. إلا أنه خلال السنوات الثلاث الأخيرة، ونتيجة الانتفاضات التي عمّت أرجاء العالم العربي، فقد عمدت الولايات المتحدة والنخب المسيطرة في العالم العربي إلى إعادة تقويم معادلة الهيمنة/ القهر. حيث أضحت الأهداف الاستراتيجية الجديدة لكليهما تتمثل بتحديد توازن جديد للهيمنة والقهر، يضمن استمرار السيطرة السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، للولايات المتحدة، في المنطقة، ويحافظ على استمرار حكم النُخَب العربية المتربحة من هذه التدابير والملتزمة بها.

إذاً، لم تعد المداولات الجارية اليوم بين صُنّاع السياسات في الولايات المتحدة وعملائهم العرب، تتمحور حول حدود «الديمقراطية»، أو «الأتوقراطية»، التي يجب أن تحظى بها الشعوب العربية، بل حول المزيج الأنسب من الهيمنة والقهر (والفساد المكمِّل لهما) الضروريّن لإنتاج التوازن السليم بين الحب والخوف الذي يضمن استقرار ترتيبات الهيمنة ذاتها التي تحكم المنطقة منذ بداية الحكم الإمبريالي للولايات المتحدة. فهدف الولايات المتحدة من هذه الاستراتيجية القديمة/ الجديدة هو ضمان عدم تحوّل الربيع

(٥١) انظر: محمد مصباح، ثورة ودولة الربيع العربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٣، على الرابط:

https://bit.ly/2IIvzZt

العربي إلى شتاء أمريكي، بل وديمومة ازدهار النيوليبرالية الأحدث المفروضة من قِبل الولايات المتحدة أينما حلّت.[٥٢]

لم يهزم الإسلام السياسي وممثله الأبرز جماعة الإخوان المسلمين منذ بروزه في العالمين العربي والإسلامي قبل أكثر من ثلاثة عقود في أي منازلة انتخابية قامت على أسس سلطوية أو شبه سلطوية، كما برهنت جماعة الإخوان المسلمين عقب الثورات العربية على أنها قوة إصلاحية لا مجال للتغلب عليها عبر صناديق الاقتراع، ولا يمكن تجاهل نفوذها وشعبيتها في المجال العام، وقد تم الإطاحة بالإسلام السياسي عبر الانقلابات بصيغ وتكتيكات عسكرية صريحة، الأمر الذي أفسح المجال لتقدم الحركات الجهادية كفاعل أساسي في بلدان عربية عديدة لأسباب موضوعية مفهومة تمثلت بالانقلاب العسكري على مخرجات العملية الديمقراطية في مصر، التي أعقبت ثورات الربيع العربي، وعسكرة الثورات العربية في سوريا وليبيا، وتخريبها في اليمن وتطييفها في العراق، فمع دخول العالم العربي بداية ٢٠١١ حقبة جديدة من خلال الانتفاضات والثورات المناهضة للأنظمة السلطوية شكلت جماعة الإخوان المسلمين تحديا أساسيا للحركات الجهادية والأنظمة السلطوية، فقد تمكنت من الوصول إلى سدة الحكم وفق آليات ديمقراطية تمثل «إرادة الشعب» بانتخابات حرة نزيهة، وأطيح بها عسكريا في ٣ تموز/يوليو ٢٠١٣ بحجة إنقاذ الثورة والديمقراطية التي استولت عليها «الفاشية» الإسلامية، من خلال تبنى استراتيجية «الحرب على الإرهاب».

أدت حملة القمع الممنهج لحركات الإسلام السياسي إلى تنامي جاذبية الحركات الجهادية عموما، وتنظيم «الدولة الإسلامية» خصوصا، فقد بات التنظيم خيارا مفضلا لدى الجهاديين الجدد، وتسربت قطاعات من الإسلام السياسي إلى صفوفه، وأصبح بؤرة الجذب الفضلى للجهاديين من مختلف أنحاء العالم ومن كلا الجنسين، وعلى خلاف التجارب الجهادية السابقة لم يعد هدف الجهاديين الجدد يقتصر على الجهاد التضامني

---

(٥٢) انظر: جوزيف مسعد، الحب والخوف والربيع العربي، ترجمة: محمد الدخاخني، موقع حكمة، ١٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١٦، على الرابط:

https://bit.ly/2lP7yqx

والنكائي التقليدي، وإنما يتجاوزه إلى الهجرة والاستقرار والمساهمة في جهاد التمكين وبناء الدولة والإقامة ضمن حدود خلافته في العراق وسوريا والامتثال طوعا لنظامه السياسي الاجتماعي الاقتصادي الشاق وحكامته السياسية المتشددة.

وبهذا وُضِع الإسلام السياسي في السنوات الأخيرة في إطار غير مألوف، بفضل ما يسميه حميد وماكانتس «الصدمتان التوأمان»: الانقلاب العسكري في مصر في العام ٢٠١٣، الذي أطاح بالحكومة المنتخبة إسلامية القيادة بعد أن قضت بالكاد سنة في السلطة؛ وظهور دويلة «داعش» في العام ٢٠١٤ في أعقاب هجمة المجموعة الوحشية عبر العراق وسورية. وكانت هناك بطبيعة الحال صدمة أبكر أيضاً: ما يُدعى «الربيع العربي» في العامين ٢٠١٠-٢٠١١، الذي جلب لإسلاميي التيار السائد قدراً من النفوذ والسلطة أكثر مما تمتعوا به في أي وقت سابق.[٥٣]

أحد المداخل المنهاجية في تفهم أزمات جماعة الإخوان المسلمين خصوصا والإسلام السياسي عموما، لا يقتصر على نزعة التسييس في سياق نظام شبه سلطوي، وإنما بطبيعة الدولة العربية الحديثة، التي يطلق عليها طه عبد الرحمن تسمية «الدولة المشتبهة»، وهي «الدولة التي تمارس نوعا من «تسييس الدين» يتميّز بالجمع بين المقتضيات العلمانيّة للحداثة والمتطلبات الإيمانيّة»، حيث تسعى الدولة المشتبهة جاهدة إلى أن تحيط بالممارسة الدينية في جملتها معتبرة أنها شأن عام يدخل في نطاق مسؤوليتها واختصاصها، وليس كما هو الحال بالنسبة للدولة العلمانية، شأنا خاصا يرتبط بالفرد وحده.. ولا تكتفي الدولة المشتبهة بأن تتسلط على العمل الديني تسلطها على العمل السياسي، بل أكثر من ذلك، تحرمه مما تأذن به للعمل السياسي، وتستند الدولة المشتبهة في سلوكها (التسيّدي/ التسلطي) بحسب عبد الرحمن، إلى حجتين اثنتين: أحدهما، أن التنافس التعبدي يؤدي إلى التطرف في المواقف وإنكار المخالف، في حين أن الإدارة الحواريّة تحتاج إلى التوسط في الآراء والاعتدال في الرؤى. والأخرى، إذا كان وجود «الديمقراطية» في المجتمع يمكّن من إيجاد آليات لإدارة النزاع السياسي، فإن وجود

(٥٣) انظر: أوليفييه روي، الإسلام السياسي بعد الربيع العربي بين الجهاد والديمقراطية، مرجع سابق.

«الأصوليّة» فيه يمنع من إيجاد آليات لإدارة الخلاف الديني. ويطلق على الحجة الأولى «حجة التطرف الديني»، وعلى الثانيّة «حجة التعارض بين الأصوليّة والديمقراطيّة».(٥٤)

عقب ثورات الربيع العربي تبدلت كثير من القناعات المتعلقة بالإسلام السياسي، التي باتت تشكل تهديدا للإمبريالية الخارجية والدكتاتورية المحلية، وقد أفضى ذلك إلى تداعيات مهمة على الفرضيات القائمة منذ فترة طويلة حول جماعة الإخوان المسلمين خصوصا وحول الإسلاميين على نطاق أوسع. فبحسب مارك لينش: فإن الأطروحات التي كانت صامدة جيداً قبل خمس سنوات مضت لم تعد تنطبق بالضرورة على الراهن.

اعتقدت وجهة النظر المقابلة بأن جماعة الإخوان كانت مُيسِّراً للتطرف العنيف، ولم تكن تعمل كحاجز ضده وإنما كخطوة على طريق يفضي إلى التطرف. وتقترح نظرية «الحزام الناقل» هذه أنه حتى لو أن جماعة الإخوان نفسها لم تقرَّ العنف، فإنها وضعت الأفراد على الطريق إلى التطرف، بحيث زادت بذلك الحجم الصافي للإرهابيين المحتملين. وأشار أصحاب هذه الرؤية إلى التناقضات وعدم الثبات في رفض الجماعة للعنف، مثل المكانة المستمرة التي يُسندها المفكرون الجهاديون، مثل سيد قطب، في أدبياتهم أو بتأييدهم للعنف في أماكن مثل فلسطين أو العراق.(٥٥)

إحدى الإشكالات الرئيسية التي عانت منها جماعة الإخوان المسلمين، والتي برزت عقب ثورات الربيع العربي، مسألة التباس وغموض وازدواجية السلطة الفكرية المرجعية، وجمود الهيكلية التنظيمية، فلا زالت أسيرة لأطروحاتها التوفيقية، فهي مترددة بين الانحياز إلى بنى تقليدية وأخرى تحديثية، فهي تقدم أفكارا وتصورات عامة تندرج في إطار «ما بعد الإسلام السياسي»، بينما يصر قادتها على البقاء في أفق «الإسلام السياسي»، بينما حسمت حركات إسلامية انبثقت عن جماعة الإخوان المسلمين خياراتها باتجاه ما بعد

---

(٥٤) انظر: طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٢، ص ٣٢٨-٣٣٠.

(٥٥) انظر: مارك لينش، الإخوان المسلمون: منظمة إرهابية أم جدار حماية ضد التطرف العنيف؟، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، جريدة الغد، على الرابط:

https://bit.ly/2GLp34G

الإسلام السياسي، كما فعل حزب العدالة والتنمية التركي، ونظيره حزب العدالة والتنمية المغربي، وأخيرا حزب النهضة التونسي.

في هذا السياق لم يكن تراجع جماعة الإخوان المسلمين بسبب إيديولوجيتها وبرامجها بصورة أساسية، وإنما نتيجة تبدل الرؤية الدولية والمحلية والذهاب إلى خيار الاستبعاد الاستئصال العسكري أساسا، فقد ذهبت تراجعت الاستراتيجيات الدولية والمحلية عن تعريفها للإسلام السياسي باعتباره حالة اعتدالية سلمية تناهض الراديكالية العنيفة، والتي سادت عقب ١١ سبتمبر ٢٠٠١، واهتزت رهانات الإدماج، وبهذا تبدلت الأطروحات المتعلقة بالإسلام السياسي، كمقاربة «اشتمال الاعتدال»، ونظريات «جدار الحماية» ضد التطرف، وتعاظمت مقولات «الحزام الناقل» للعنف.

لم يعد بعد الانتفاضات العربية وتدجينها العديد من الأطروحات القائمة منذ وقت طويل عن جماعة الإخوان المسلمين ذات صلة الآن بكل بساطة، فقد نشأ إطار مؤسسي وسياسي جديد كُليّة، والذي لم يعد يتميز بالسلطوية المقيمة، وبالتسامح مع وجود الحركات الإسلامية –وإنما حصرها في دور المعارضة السياسية الدائمة– وبالتمييز الواضح بين إسلاميي التيار السائد وبين الجماعات المتطرفة العنيفة، مثل تنظيم القاعدة. وكان الجدل حول ما إذا كانت المشاركة تعزز الاعتدال، على سبيل المثال، مرتكزاً على نوع من المؤسسات والفرص السياسية التي تغيرت جذرياً.[٥٦]

عقب الإطاحة بحكم الإخوان في مصر عسكريا، سارعت السعودية والإمارات بالترحيب بإقصاء الجماعة وعزل الرئيس الإخواني المنتخب محمد مرسي، ولم يقتصر الانقلاب على جماعة الإخوان المسلمين في مصر على عزلها سياسيا عن الحكم والسلطة، بل تطور إلى حملة منسقة لنزع الشرعية القانونية عن الجماعة أسفرت عن تصنيفها كحركة إرهابية بتاريخ ٢٥ كانون أول/ ديسمبر ٢٠١٣،[٥٧] ولم تقف عمليات نزع الشرعية عن

(٥٦) انظر: مارك لينش، الإخوان المسلمون: منظمة إرهابية أم جدار حماية ضد التطرف العنيف؟، مرجع سابق.

(٥٧) انظر: الحكومة المصرية تعتبر الإخوان جماعة «إرهابية»، الجزيرة نت، على الرابط:
https://bit.ly/2lJf06y

الجماعة على وجودها في مصر، بل امتدت إلى بلدان عربية عديدة عموما وخليجية خصوصا، حيث قامت السعودية بضم الجماعة إلى قائمة المنظمات الإرهابية في ٧ آذار/ مارس ٢٠١٤،[٥٨] ثم تبعتها الإمارات العربية المتحدة في ١٥ تشرين ثاني/ نوفمبر ٢٠١٤، بوضعها على قائمة التنظيمات الإرهابية.[٥٩]

في هذا السياق، باتت جماعة الإخوان المسلمين محاصرة وملاحقة محليا وإقليميا ودوليا، فعمليات الاستبعاد والاستئصال للجماعة تجاوزت الجوانب السياسية المادية لتطال المجالات المعنوية الرمزية من خلال آليات نزع الشرعية السياسية والقانونية عن الجماعة باعتبارها حركة «إرهابية»، فقد عمدت بلدان عديدة إلى اتخاذ جملة من الإجراءات تتضمن إعادة تقويم لطبيعة الجماعة وتهجها وأنشطتها، وتقديم مشاريع قوانين للتعامل مع الجماعة كحركة إرهابية، ففي بريطانيا خلص تقرير أعدته الحكومة البريطانية حول نشاطات حركة الإخوان المسلمين في ١٧ كانون أول/ ديسمبر ٢٠١٥، إلى أن عضوية الحركة أو الارتباط بها يجب أن يعد مؤشرا ممكنا للتطرف والإرهاب، لكنها تحفظت على اعتبار الجماعة إرهابية،[٦٠] وفي الولايات المتحدة تم تقديم مشروع قرار إلى الكونغرس الأميركي بتصنيف الجماعة على لائحة الإرهاب في ٢٤ شباط/ فبراير ٢٠١٦، وقد خلص المشروع إلى ذات الاستنتاجات التي تضمنها التقرير البريطاني.[٦١]

تموضعت بعض المقاربات العربية بالتعامل مع الإسلام السياسي داخل ثنايا المقاربة الأمريكية البريطانية، فالأردن اعتمد استراتيجية متدرجة تموضعت بين مقاربتي الاستبعاد والإدماج، إذ لم تتبن النهج المصري السعودي الإماراتي باستئصال الجماعة

---

(٥٨) انظر: أول قائمة سعودية للمنظمات الإرهابية تشمل الإخوان والنصرة و«داعش»، بي بي سي عربي، على الرابط:

http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2014/03/140307_saudi_terror_organizations

(٥٩) انظر: الإمارات تصم تنظيمات أبرزها الإخوان بـ«الإرهاب»، الجزيرة نت، على الرابط:

https://bit.ly/2ClhjTc

(٦٠) انظر: نص التقرير البريطاني لاعتبار «الإخوان» منظمة إرهابية، اليوم السابع، على الرابط:

https://bit.ly/2BykhqW

(٦١) انظر: نص التقرير الأميركي لاعتبار «الإخوان» منظمة إرهابية، جريدة الرأي، على الرابط:

http://www.alrai.com/article/772706.html

وتصنيفها كحركة إرهابية، واعتمدت سلسلة من الإجراءات السياسية والقانونية والضغط على تيارات الجماعة لخلق حالة من الفرز والاستقطاب تفضي إلى دفع تيار «الحمائم» إلى مزيد من الاعتدال والتماهي مع سياسات الحكومة وقد أفضت هذه السياسات إلى ولادة جماعة «زمزم»، ثم دفعت باتجاه ترخيص جمعية «الإخوان» تمهيدا لنزع الشرعية القانونية عن الجماعة التاريخية كما عملت على دفع تيار «الحكماء» إلى تشكيل حزب جديد.

بينما تبنت المغرب نهجا يقوم على الإدماج السياسي، إذ تشكل «نموذج مغربي» في إدماج الإسلاميين في العمل السياسي، إذ عمل المغرب على نحت نموذجه الخاص الذي يرتكز على قائمتين: تحييد المؤسسة الملكية عن دائرة التدافع السياسي، وجعلها مؤسسة فوق التيارات والأحزاب، والسماح للإسلاميين بالعمل السياسي وفق ضوابط معينة وبشكل متدرج.وقد أثّرت هذه الخصوصية على شكل التعاطي مع أحداث الربيع العربي التي انطلقت من تونس عام ٢٠١١. فالإسلاميون لم يرفعوا شعارات مناوئة للنظام، كما لم يدعوا إلى إسقاطه كما حصل في بلدان عربية أخرى، بل اقتصروا على رفع شعارات ذات طابع اجتماعي واقتصادي، أهمها محاربة الفساد وإصلاح القضاء والتوزيع العادل للثروة، وقد حقق الحزب فوزا في انتخابات ٢٠١٦، مارس/ آذار ٢٠١٧، وقد عيّن الملك محمد السادس، سعد الدين العثماني رئيسا للحكومة، خلفا لعبد الإله بنكيران وكلاهما من حزب العدالة والتنمية.

تعتبر الحالة التونسية استثنائية في العالم العربي بتخطي المراحل الانتقالية ما بعد الربيع العربي، من خلال صيغ توافقية بين الإسلام السياسي وبقية المكونات السياسية، ويوصف حزب النهضة كحركة ما بعد إسلاموية، وقد دخلت الحركة منعرجا حاسما على صعيد الممارسة والخطاب بعد الثورة التونسية ٢٠١١، التي أعادت النهضة إلى تونس، وأوصلتها للحكم، وطورت خطابها وعدلت تصوراتها، وهو ما ظهر جليا في مؤتمرها التاسع ٢٠١٥ والعاشر ٢٠١٦ الذي تم فيها إقرار الفصل بين الدعوي والسياسي في الحركة، وعرّفت فيه الحركة نفسها كحزب ديمقراطي وطني، وتبنّت مفهوما تاريخيا وتأويليا جديدا لأصول التشريع الإسلامي والتاريخ الإسلامي ككل.

وعلى صعيد الممارسة انفتحت النهضة على المجتمع المدني التونسي وعلى الأحزاب التونسية العلمانية، وهي تتواجد الآن جنبا إلى جنب في الحكومة مع حزب النداء المحسوب على النظامين القديمين، وقبل ذلك شكلت حكومة الترويكا مع حزبين علمانيين يساريين هما حزب المؤتمر برئاسة منصف المرزوقي، وحزب التكتل برئاسة مصطفى بن جعفر. وقد فازت مؤخرا في أول انتخابات بلدية تشهدها البلاد خلال فترة الانتقال الديمقراطي منذ ٢٠١١، والتي جرت في مايو ٢٠١٨، بنسبة ٢٧.٥ ٪، فيما حل حزب نداء تونس ثانيا بنسبة ٢٢.٥٪.

خاتمة

لا يزال الحكم على مستقبل الإسلام السياسي مبكرا، فعلى المدى القريب استثمر الإسلام الجهادي وممثله الأبرز تنظيم الدولة الإسلامية التحولات الدولية والإقليمية والمحلية، وحدث الانقلاب على مخرجات الربيع العربي وعودة الأنظمة السلطوية القمعية، وبما أن قوى الانقلاب العسكري ماضية في فرض سيناريوهات «الحرب على الإرهاب» المتخيّل وعازمة على تثبيت الانقضاض على السلطة وإعادة بناء الدولة العسكرية البوليسية، فإن انتشار الحركات الجهادية وزيادة جاذبية خطابها لا جدال فيه، إلا أن ذلك لا يشكل نموذجا إرشاديا على المدى البعيد لشعوب المنطقة.

وبهذا فإن التحالف الموضوعي بين قوى العنف ممثلا بالدولة القمعية والحركات الجهادية الراديكالية قد يأخذ بالتفكك والانحسار، الأمر الذي يفسح المجال لعودة الحركات والفعاليات والقوى الثورية الديمقراطية، وربما نشهد إعادة إحياء نظرية الاشتمال والدمج لحركات الإسلام السياسي التي أثبتت تجذرها في المجتمع وسلمية نهجها وديمقراطية ممارستها، لكن ذلك لا يبدو ممكنا على المدى المنظور حيث العنف سيد الأحكام.

أزمة الإسلام السياسي الراهنة تمثلت بتحدي تنظيم الدولة الإسلامية والدولة الوطنية، وكلاهما يؤكد على نفاق الحركة من خلال أطروحتين متناقضتين، إحداهما تنص على تخليها عن مرجعيتها والثانية تؤكد على أصوليتها المتشددة، فبحسب منظري الدولة الوطنية يستحيل إدماج الإسلام السياسي في إطار الدولة العربية الوطنية بصيغتها الراهنة التي تكونت عقب المرحلة الكولينيالية الاستعمارية، نظرا لاختلاف السلطة المرجعية

المؤسسة لكيانيتهما، إذ تبدو معادلة الدمج مستحيلة بين عالمين، فالجماعة تنشد أسلمة الدولة الوطنية، والأخيرة تطلب الامتثال والإذعان لشروطها، وبهذا فإن مفهوم الاعتدال في سياق الدولة القومية الحديثة يعني التكيّف والخضوع من طرف واحد، فمنذ قيام الدولة الوطنية العربية كانت تتلمس طريقها إلى الظُّهور والاستتباب، وتبحث عن مشروعيتها في المصادر القوميَة العلمانيَة الغربيّة للمشروعيَة فكرا ومؤسسات، وتزيح الإصلاحيِين الإسلاميّين جانبا.(٦٢)

إشكالية الإسلام السياسي المزدوجة مع تنظيم الدولة الإسلامية والدولة الوطنية، تتأسس على أن الدولة العربية الوطنية الحديثة قامت على أساس الفكرة القومية، أو الديمقراطية الليبرالية، أو الاشتراكية اليسارية، أو خليطاً من هذه الأيديولوجيات،(٦٣) إلا أنها على اختلاف إيديولوجياتها كانت مترددة بين السلطوية أو شبه السلطوية، وعقب ثورات «الربيع العربي» واهتزاز منظومة الدولة الوطنية التسلطية، برزت الحركية الإسلامية والتي كانت ملتبسة بين النزعة الدينية والسياسية، حيث تصاعد الجدل والصراع حول هوية الدولة والمجتمع، وموقع الدين في المجال العام، وباتت مسألة الاعتدال إشكالية تبعا لتصورات ماهية الدولة بين الدينية والمدنية، وأسس الدمج، وعلاقة الدين بالدولة.

لا تبدو مقاربة ما بعد الإسلام السياسي ممكنة دون بيئة سياسية مفتوحة ونظام ديمقراطي فاعل ومؤسسات مجتمع مدني قوية، ويتطلب نجاح الديمقراطية توافر قناعة راسخة ونوايا صادقة من قبل حركات الإسلام السياسي من جهة، والأنظمة شبه سلطوية، بضرورة التغيّر والتحوّل، وبناء الثقة بمستقبل أفضل للجميع، وعلى الرغم من ظهور مفهوم «ما بعد الإسلام السياسي» قبل أكثر من عقدين ونصف من الزمن، لا يزال المفهوم يثير جدلا واسعا، على صعيد التعريف والتطبيق والصلاحية بسبب قدرته

---

(٦٢) انظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ١٧١-١٧٤.

(٦٣) حول الدولة الوطنية والحركة الإصلاحية يمكن الرجوع إلى: على أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥

التفسيرية المحدودة وتأثيراته التنبؤية الضعيفة وتداعياته الفكرية المتواضعة على موطن الظاهرة في العالم العربي – الإسلامي، فالمجهودات البحثية المضنيّة التي بذلت في سبيل تطوير الإطار النظري لمرحلة ما بعد الأسلمة، وشيوع ما بعد الإسلاموية كأداة تحليلية ناجعة ومفيدة من حيث المصطلحات الاجتماعية والسياسية، باتت متجاوزة بعد ثورات الربيع العربي ٢٠١١، فقد تحدت الثورات العربية الأسس النظرية التي كانت بمثابة الأساس الصلب لخطاب ما بعد الأسلمة، والذي حاجج بصورة يقينية حتمية عن فرضية تراجع الإسلاموية كبديل سياسي صالح، بفعل مسارات العولمة وتفتيت المقدس، وتحول حقل التجربة الفردية للإسلام على أساس منظومة عولمية جديدة تقوم على الدفاع عن الحقوق المدنية، والفصل بين المجالات السياسية والدينية.

لقد برهن الربيع العربي على فشل كافة التنبؤات بنهاية الإسلام السياسي، كما أخفقت نبوءات المابعد إسلاموية، نبوءة بيات حول الواقع الإيراني نفسه لم تكن موفقة، حيث أن النظام الإيراني تمسك أكثر بشرعيته الدينية التي أعطاها الأولوية على حساب لعبة الديمقراطية والانتخاب، كما أثبتت الأيام أن ما بدا وكأنه تيار إصلاحي داخلي قوي داخل إيران لم يكن سوى وهم مهمته إضفاء بعض التوابل على مسار سياسي معطوب، رغم ذلك فإن الحديث عن نهاية الإسلام السياسي أو مرحلة ما بعد الإسلاموية ظل رائجاً.

يمكن أن نجد صدى ذلك في كثير من كتابات الباحث الفرنسي الأشهر في هذا المجال أوليفييه روا الذي اعتبر أن الطريق مغلق أمام الممارسة السياسية للجماعات الإسلامية، وأنه حتى في الحالات التي يسمح لها فيها بذلك فإنها لن تتمكن من الوصول إلى السلطة، أو ستفشل في البقاء فيها. في الوقت ذاته فإن التوجه نحو العنف ليس بديلاً منطقياً، فهو ليس سوى خيار عدمي لن يؤدي إلا لمزيد من الاستئصال والتضييق، لكل هذا فإن البديل، بحسب روا، قد يكون حركة سياسية إسلامية/ علمانية تطبق نظاماً أقرب للتجربة التركية.[٦٤]

---

(٦٤) انظر: د. مدى الفاتح، نهاية الإسلام السياسي كنظرية استشراقية، صحيفة القدس العربي، أكتوبر ٢٠١٧، على الرابط:

http://www.alquds.co.uk/?p=802012

يمكن القول إن ما بعد الإسلاموية يجمد ويحجر التحليل الحاضر لأنه يمنعه، بحد ذاته، من وزن أهمية أشكال ومضامين أثبتت أنها غير قابلة للتنفيذ، وعفا عليها الزمن حتى (الحداثة، الإسلاموية والعولمة). لقد طرحت التعبئات الشعبية عام ٢٠١١ مجتمعا مدنياً مستقلاً غير مستعد ولا راغب في إعطاء الأولوية للحقوق المدنية على حساب الحقوق السياسية، كما ظهر للمرة الأولى في إعادة تشكيل السياسات الإيرانية والتركية (ومن ثم كونها المرجع الرئيس لمرحلة ما بعد الإسلاموية).

لقد استعادت الثورات العربية الشوارع والحياة السياسة كوسيلة لممارسة الضغط والتعبير عن النفس، مع وجود الدولة بوصفها المحور الرئيس الذي يدور حوله النقاش. مع ذلك تجدر الإشارة إلى الكيفية التي تعتبر فيها الحياة السياسية، الشوارع والدولة خالية الآن من الأعباء الأيديولوجية الناصرية، البعثية والوهابية التي فرضها خطاب مرحلة ما بعد الاستقلال على المجتمعات العربية، وكلها تدور حول خطاب كاذب عن الأمة. أما في الحالة الإيرانية فإن القضية هناك هي أنه لا يزال علينا أن نرى ما نوع العلاقة بين السياسي والدولة التي سوف تحل محل ولاية الفقيه للخميني.

وفي الحالة العربية، فإن استقلالية كل من الشكل والمضمون لتلك الثورات تطرح تساؤلات حول الاعتماد المنهجي المتأصل في نظرية ما بعد الأسلمة، وإلى حد ما، إرجاع العملية التاريخية الاستعمارية.(٦٥)

(٦٥) انظر: لوز غوميز غارسيا، ما بعد الإسلاموية: الإسلام والقومية منذ وفاة الخميني وصولاً إلى الثورات العربية، مرجع سابق.

المبحث الثاني

«ما بعد الإسلاموية»: دروس من الثورات العربية[٦٦]

لوز غوميز

سيُعنى هذا البحث بمرحلة ما بعد الإسلاموية باعتبارها نظريةً ترمي لفهم التطورات الأخيرة للإسلام السياسي. وستناقش أصول تصوّر الإسلام السياسي في إطار ما بعد الإسلام وانعكاساته، كما وستقدم تفسيرًا لانعكاساته على المستقبل العربي ضمن إطار الدفعة الاستشراقية الجديدة العامة بعد فشل الثورات العربية.

أصلان اثنان أو ثلاثة للمصطلح: من التشخيص إلى الأداء

وُلدت نظرية ما بعد الإسلاموية في أوروبا في بداية تسعينيات القرن الماضي، حيث جعل مؤلفان فرنسيان هذا المفهوم شعبيًا في الوقت نفسه؛ وهما أوليفييه كاريه[٦٧] وأوليفييه روا.[٦٨] ثم عام ٢٠٠١، أقروا أنّ كاريه هو الذي استخدم المصطلح

---

(٦٦) يستعرض هذا البحث الحجج الرئيسية في مقال المؤلفة السابق بعنوان «ما بعد الإسلاموية، فشل فكرة: حول الإسلام والقومية منذ وفاة الخميني وحتى الانتفاضات العربية».

(Post-Islamism, the failure of an idea: regards on Islam and Nationalism from Khomeini's death to the Arab revolts)

«بوصلة الدين» (*Religion Compass*)، ٦/ ١٠ (٢٠١٢)، ص. ٤٥١-٤٦٦، والتي لخصها نبيل البكيري في «ما بعد الإسلام السياسي: جدلية النظرية والواقع». الجزيرة، ١.٥.٢٠١٨

[https://goo.gl/BduYi١]

(٦٧) أوليفييه كاريه (Olivier Carré) (١٩٩١) *«اليوتوبيا الإسلامية في الشرق العربي»* (*L'Utopie islamique dans l'Orient arabe*). باريس: مطابع المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية (Presses Fondation National des Sciences Politiques).

(٦٨) أوليفييه روا (Olivier Roy) (١٩٩٢) *«فشل الإسلام السياسي»* *L'Echec de l'islam politique*. باريس: «سوي» Seuil.

أولًا.[٦٩] إلاّ أنّها استخدما المصطلح لأهداف ووجهات نظر مختلفة. في كلا الحالتين، وجدا في «ما بعد الإسلاموية» تشخيصًا لشكل ذاتي النشوء من أشكال العلمانية ضمن الإسلام عينه. وبذلك، لم تُعتبر العلمانية، وهي أحد الجانبين، على أنّها تخوض أزمة مثلما تفعل الإسلاموية، كما كانت أسماء بن قادة قد نددت عام ٢٠٠٩.[٧٠]

بالنسبة إلى أوليفييه كاريه، كانت ما بعد الإسلاموية نموذجًا تاريخيًا في المقام الأول، «والتقليد العظيم المنسي» للإسلام.[٧١] وهو يعرّف مرحلة «ما بعد الإسلاموية كحقبة الإسلام الأطول، وهي الفترة ما بين القرن العاشر والقرن التاسع عشر، حيث تميّز كلا الإسلام الشيعي والإسلام السني بفصل المجال السياسي العسكري عن المجال الديني، سواء نظريًا أو عمليًا».[٧٢] إلاّ أن القرن العشرين كان شاهدًا على الخروج عن هذا الطريق مع ظهور «حنبلية جديدة» في المجتمعات الإسلامية وفي أوساط العلماء المسلمين. وكان الفخ هنا هو مفهوم الشريعة باعتبارها نموذجًا غير تاريخي ومغلقًا وكليًا. وكل الحركات الإسلامية التي أدت دورًا هامًا في الشرق الأوسط منذ ستينيات القرن الماضي خطت هذه الخطى، الأمر الذي يشرح فشلها السياسي والاجتماعي في نهاية القرن. في المقابل تعني العودة إلى نموذج ما بعد الإسلاموية استعادة استقلالية السلطة السياسية، بدلًا من إمساك السلطات الدينية لها، كما وتشكل شرحًا للقرآن الكريم راسخًا في التاريخ والأفراد.

---

(٦٩) أوليفييه روا (Olivier Roy) «هل علماء الإسلام هم من اخترعوا الإسلاموية؟» (Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme?) إسبريه *(Esprit)*، ٢٧٧، ص. ١٣٧.

(٧٠) أسماء بن قادة (Asma' Bin Qada) (٢٠٠٩) «قراءة في مقولة «ما بعد الإسلاموية»» (Qira'a fi maqula 'ma ba`da al-islamawiyya')، *الراية* *(al-Raya)*، ٠٦/ ٠٩/ ٢٠٠٩ [https://goo.gl/GvrXKd]

(٧١) أوليفييه كاريه (Olivier Carré) (١٩٩٣) *«الإسلام العلماني أو العودة إلى التقليد العظيم»* *(L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition)* باريس: أرمان كولين (Amand Colin) ص. ٢١.

(٧٢) كاريه (Carré)، «اليوتوبيا الإسلامية» (L'Utopie islamique)، ص. ١١.

أما أوليفييه روا، فيستخدم مصطلح «ما بعد الإسلاموية» ليشرح فشل الإسلاموية بسبب خط داخلي فيها، أي التعارض الداخلي الدائري: الإسلام نموذج سياسي يستند إلى الفضيلة الفردية، بينما لا يمكن اكتساب الفضيلة سوى في مجتمع إسلامي فعلًا قائم على أجندة إسلاموية.(٧٣) عندما تُواجه الحركات الإسلاموية بالواقع، تفشل في النهاية في تحقيق هدفها (ألا وهو تأسيس دولة إسلامية) بسبب استيلاء هذه الدولة على مهمة إعادة أسلمة المجتمع وخسارة الإسلامويين احتكارهم للخطاب الديني.

إن «ما بعد الإسلاموية» التي تحدث عنها روا هي نموذج سياسي، تكون الدولة فيه موضع الاهتمام الرئيس، من حيث الفصل ما بين المجالين الديني والسياسي. والسوق وحكم القانون والسلطة هي العناصر الثلاثة التي ترسم شكل العلاقة ما بين الدولة والمؤشرات الدينية. أو بتعبير آخر، تمكنت الليبرالية من تقويض الإسلاموية وهذا ما سيحدد معالم الحقبة الحالية ما بعد الإسلاموية.

بعد كاريه وروا، كان آصف بيات أحد أول الباحثين الذين تبنوا مفهوم «ما بعد الإسلاموية»، ليس كأداة معرفية فحسب، بل كأداة تحليلية أيضًا.(٧٤) كما وأن نهج بيات أكثر أداءً مما هو تجريبيًا، الأمر الذي دافع عنه بشكل واضح فيما يشبه المانفيستو الذي أصره في العام ٢٠٠٥.(٧٥) نعني بـ «الأدائي» عملًا دراماتيكيًا أو عملًا تعبيريًا يرمي إلى التعبير عن ذاته بذاته، كما فسّرت جوديث بتلر (Judith Butler) نشأة (الجندرية) النوع الاجتماعي على مر التاريخ.(٧٦)

---

(٧٣) روا (Roy)، «فشل الإسلام السياسي» (L'Echec de l'islam politique)، ص. ٤٢.

(٧٤) آصف بيات (Asef Bayat) (١٩٩٦) «حلول المجتمع ما بعد الإسلاموي» (The Coming of a Post-Islamist Society). *نقد: دراسات الشرق الأوسط النقدية* (*Critique: Critical Middle East Studies*)، ٩، ص. ٤٣-٥٢.

(٧٥) آصف بيات (Asef Bayat) «ما هي ما بعد الإسلاموية؟» (What is Post-Islamism?). *استعراض من المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث* (*ISIM Review*)، ١٦، ص. ٥.

(٧٦) جوديث بتلر (Judith Butler) (١٩٨٨) «الأعمال الأدائية ونشأة النوعين الاجتماعيين: وبحث في علم الظواهرية والنظرية النسوية» (Performative Acts and Gender Constitution: and Essay in Phenomenology and Feminist Theory). مجلة «*ثياتر جورنال*» (*Theatre Journal*)، ٤٠/ ٤، ص. ٥١٩-٥٣١.

ثم عاد بيات ووسع تعريفه لما بعد الإسلاموية من ارتباطها فقط بشرط وهو أين وكيف تخسر الإسلاموية المستنفدة قدراتها القيادية في المجال السياسي والاجتماعي والعقائدي إلى اعتبارها - أي ما بعد الإسلاموية مشروعاً بحدّ ذاتها، يقوم على «قلب المبادئ الأساسية للإسلاموية رأسًا على عقب، عبر التأكيد على الحقوق بدلًا من الواجبات، والتعددية مكان وجود صوت رسمي واحد، وصحة الوقائع التاريخية بدلًا من تفسير مقدّس ثابت، والمستقبل بدلًا من الماضي».(٧٧)

بذلك، يضع بيات الديمقراطية في قلب الجدل الدائر حول ما بعد الإسلاموية، لأنّ المآلات هي تطور هذه الحركات في مسار ديمقراطي، ويمكن أن يضاف ذلك إلى أفكار بيات في بناء استراتيجية لتحقيق ديمقراطية فعلية من خلال «التنشئة الاجتماعية للدولة».

لكن، ومن خلال هذه التعريفات، من كاريه وروا إلى بيات، باتت نظرية ما بعد الإسلاموية تتعارض مع ما تعتبره مشكلة الإسلاموية: أي طابعها الشامل والجامع لكل شيء (شموليتها). وبسبب مرونة نظرية ما بعد الإسلاموية الاستثنائية، أصبحت تستوعب طيفاً واسعاً من وقائع اعتُبرت «بعد إسلاموية»، تعود لتجارب إسلامية مختلفة وقد تكون متعارضة، ما يجعل مثل هذه النظرية -ما بعد الإسلاموية- فضفاضة إلى درجة كبيرة وغير منضبطة، فيمكنها مثلًا التركيز على نموذج إيران أو علاقة جماعة الإخوان المسلمين الغامضة مع نظام الرئيس المصري السابق حسني مبارك، كما وعلى تحركات النساء ومجتمعات الأقليات المسلمة.(٧٨)

---

(٧٧) آصف بيات (Asef Bayat) (٢٠٠٧) «جعل الإسلام ديمقراطيًا. الحركات الاجتماعية والالتفافة ما بعد الإسلاموية). ستانفورد (Stanford): مطبعة جامعة ستانفورد (Stanford University Press)، ص١١.

(٧٨) راجع آصف بيات (Asef Bayat) (محرر) (٢٠١٣) «*ما بعد الإسلاموية. الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي*» *(Post-Islamism. The Changing Faces of Political Islam)*. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد Oxford University Press.

وتكمن المشكلة هنا فيما قد يبدو تضخيماً أو أحجاماً غير واقعية لبعض الأصوات الثانوية في الظاهرة الإسلامية، التي قد ينظر لها بوصفها «ما بعد إسلاموية»، في عملية تحليلا الإسلام السياسي.

الخشية أن الاتجاه الذي يركز على ما بعد الإسلاموية يعطي انطباعاً خاطئاً بالاستخفاف بحجم الظاهرة الإسلامية نفسها، لحساب تعميم بعد الظواهر التي تدخل في إطار «ما بعد»، فعلى خلاف هذه الخلاصات بصعود ما بعد الإسلاموية، فإنّ الظروف التي شكلت سبب وجود الإسلاموية، هي الآن كما كانت منذ خمسين عامًا.

يجادل الباحث المصري الراحل، حسام تمام، قائلًا: عبر الإشارة باستمرار إلى أوجه الفشل للإسلاموية (سواء في نفاذها إلى السلطة أو في تنفيذها لبديل إماموي للدولة القومية)، استخف منظّرو ما بعد الإسلامية بأهمية المنطق الداخلي للإسلاموية من الناحية التنظيمية والبرنامجية والمالية ومن ناحية الأجيال. وبالتالي، فقد أسفرت ما بعد الإسلاموية إلى تفكيك الإسلامية الكلاسيكية، وبالأخص إسلامية جماعة الإخوان المسلمين. ووفقًا لتمام، لا تتسم نهاية الإسلام السياسي، بأي طريقة من الطرق، بقبول الدولة القومية، بل يتسم ما بعد الإسلاموية بولادة معادلات بديلة للدولة القوية الموجودة أصلاً، سواء في الفروع الثورية أو في تلك الموجودة في الهوامش المحدودة التي تسمح بها الأنظمة. والإرث العظيم الذي خلّفته الإسلاموية لما بعد الإسلاموية هو ما دعاه تمّام «السياسوية الإسلامية الكامنة المنتظرة»(٧٩) المتمثلة في السلفية المصرية.

يركّز ماركوس هولدو على ثلاث من هذه الجهات السياسية التي تم الاستخفاف بها: النسويات الإسلامية، والجهاديين السلفيين، والشباب الثوري. وخلص إلى أن مصادر إضفاء الشرعية والاعتراف الاجتماعي بها تقدم أدلة مهمة لمستقبل الصراعات في العالم العربي بعد عام ٢٠١١. (٨٠)

---

(٧٩) حسام تمام (Husam Tammam) (٢٠٠٩) «مع الحركات الإسلامية في العالم: رموز وتجارب وأفكار». القاهرة: مدبولي (Madhbuli)، ص. ٢٣٠.

(٨٠) ماركوس هولدو (٢٠١٧) «ما بعد الإسلاموية ومجالات الخلاف بعد الربيع العربي: النسوية والسلفية والشباب الثوري» (Post-Islamism and fields of contention after the Arab Spring: feminism, Salafism and the revolutionary youth). *ثيرد وورلد كوارترلي* (*Third World Quarterly*)، ٨/٣٨، ص. ١٨٠٠-١٨١٥.

ومن جهة أخرى، يبرز منتقدون بقسوة لما بعد الإسلاموية شككوا في صحة المفهوم وبكونه أداة تحليلية. إذ ينكر فرانسوا بورغا وجود حقبة ما بعد الإسلاموية للأسباب عينها التي ينكر بها فشل الإسلاموية: المركزية العرقية للغرب التي تجتاح التحليل وتديم «غرورنا الإسلامي القديم» في القرن الحادي والعشرين.[٨١] وهو -أي بورغا- يمثل أحد أشد المنتقدين لأفكار ما بعد الإسلاموية، مشكّكًا دائماً في كفاءة المصطلح الأكاديمية وفي مساهمته في نهاية الأنظمة الاستبدادية والقمعية في الشرق الأوسط. كما ويحذّر أكاديمي فرنسي آخر، ألان روسييون، من «الثقافة الخلقية»[٨٢]، التي نجدها في تحاليل ما يُدعى بالأجندة السياسية لما بعد الإسلاموية، كما كان الحال عندما كان النموذج السياسي تحت مظلة الأجندة الإسلاموية. وبرأيه، فإنّ مقاربة الوسط الأكاديمي الفرنسي للإسلاموية آنذاك وما بعد الإسلاموية الآن تعرّضت للتشويه: كل ما يحصل في المجتمعات المسلمة لا يعود مسلمًا بل إسلاميًا.

التحول الاستشراقي الجديد.. الإسلاموية «السائلة»

قام المدافعون عن نظرية ما بعد الإسلاموية بنَصّ الشروط التي تتطلب إنهاء اليوتوبيا الإسلاموية المحرِّرة. وبفعل ذلك، استدخلوا إلى الإطار الإسلامي المعادلة الغربية لما بعد الحداثة التي «تُسيِّل» الطبيعة الصلبة للتعهدات الأيديولوجية السابقة.[٨٣] فتخفف الإسلاموية ذاتها في حداثة سائلة، كما كانت قد فعلت في عصر التنوير أو الليبرالية أو الاشتراكية. ومن هذا المنطلق تعرّض نظرية ما بعد الإسلاموية الجنوب إلى نظرية معرفة عالمية مفترضة ليست في الواقع سوى إثنية عرقية قادمة من الشمال. وبالتالي، فقد قدّمت المجتمعات العربية ردّها الجدلي الخاص للحداثة في نهاية القرن العشرين. ومن

---

(٨١) فرانسوا بورغا (Françoise Burgat) (٢٠٠٢) *«الإسلاموية في الواجهة»* (*L'islamisme en face*). باريس: لا ديكوفارت (La Découverte)، ص. ٢٨٤.

(٨٢) آلان روسيون (Alain Roussillon) (٢٠٠١) «علماء الإسلام أمام طريق مسدود» (Les islamologues dans l'impasse). *إسبريه (Esprit)*، ٢٧٧، ص. ١٠٢.

(٨٣) راجع زيغمونت بومان (Zygmunt Bauman) (١٩٩٧) *«ما بعد الحداثة واستيائها»* (*Postmodernity and its discontents*). كامبريدج: بوليتي بريس (Polity Press).

أبرز مزايا هذا الرد كان أنّ كلا القوميين والإسلامويين على حدةٍ، سواء فعّلوا إعادة أسلمة اجتماعية محافظة ونجاح الفرد «الويبري» (ماكس ويبر) ما بعد الاستعمار.(٨٤) يصوّر أوليفييه روا نظريته ضمن سياقات مختلفة تتضمن أوروبا. ويخلص إلى أنّ «تأميم» الحركات الإسلاموية يتوافق على سبيل المصادفة مع ظاهرة عامة: وبذلك فإنّ الإسلام لم يشكّل قط عاملًا استراتيجيًا مهيمنًا. يساهم البُعد الديني دائمًا في زيادة العوامل العرقية أو القومية الأساسية، حتى لو قدّم بعد ذلك خطابًا حول الشرعية والتعبئة».(٨٥) إلاّ أنّ هذا التحليل يتجاهل تمامًا الإمكانات التحريرية التي ينطوي عليها الخطاب الإسلاموي للرجال والنساء أنفسهم الذين انضموا على مر السنوات الخمسين الماضية إلى صفوف حركات الاحتجاج على المستوى الوطني والإقليمي (لفلسطين أولاً ثم للعراق) وعلى المستوى الدولي، والتي بلغت ذروتها بالانتفاضات العربية عام ٢٠١١.

كما وتعني إسالة الإسلاموية ضمّها في عمليات العولمة الجارية. ويمكن أن يتم ذلك عبر تقويض المنطق وأشكال التعبير الداخلية التي يمكن أن تدفع تحرّكات تعبئة إسلاموية جديدة إلى الأمام بموارد واستراتيجيات جديدة. وكان تلاشي الطابع الأيديولوجي في المجال العام والسخط الشعبي تجاه الإسلاموية وعدم الاهتمام الاجتماعي في السياسة كلها علامات على ما بعد الحداثة بشأن احتمال بروز ما بعد الإسلاموية.

غير أنّ الانتفاضات العربية كشفت عن ثقافة سياسية جديدة نمت على مرّ العقدين الماضيين تحت سمع وبصر الأنظمة العربية القمعية (والتي لا يجب أن ننسى أنّها اضطلعت بدور الضامن للاستقرار الدولي). وأصرّ المدافع المصري عن حقوق الإنسان، محمد السيد سعيد، منذ عام ١٩٩٥ على ضرورة التحالف بين التكنولوجيا الحديثة

(٨٤) لوز غوميز (Luz Gómez) (٢٠١٠) «نحو قومية إسلامية» (Vers un islamo-nationalisme). *«كونفليونس مديتيرانيه» (Confluences Méditerranée)*، ٧٦، ص. ٢٣-٣٦.

(٨٥) أوليفيه روا (Olivier Roy) (٢٠٠٤) *«عولمة الإسلام. البحث عن أمة جديدة» (Globalized Islam. The Search for a New* Ummah). نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا (Columbia University Press)، ص. ٧٠.

والتحول نحو نموذج اقتصادي جديد والنضال من أجل الديمقراطية من خلال الشبكات الشعبية المدنية باعتبارها المستقبل الوحيد الجدير بالاهتمام.[٨٦]

كانت أحداث ميدان التحرير بمثابة فرصة لبلوغ تفاهم بين مجموعات شديدة الاختلاف من أصول وأيديولوجيات مختلفة، إنما تتشارك كلها «ثقافة سياسية صامتة» على نحو مماثل. وقد تمكنت حركة كفاية وحركة ٦ أبريل والائتلاف من أجل التغيير من أن يجذبوا إلى طرفهم منظمات تقليدية ونقابات بما في ذلك، في نهاية المطاف، جماعة الإخوان المسلمين. هذه الثقافة السياسية -التي كانت مكتومة الصوت في السابق- لم تعنِ بالضرورية ثقافة ما بعد إسلاموية ولا ثقافة غير سياسية، بل ثقافة سياسية شمولية تضم الإسلاموية باعتبارها أحد أطرافها الفاعلة. وفي هذا الصدد، منحت الانتخابات البرلمانية والرئاسية عام ٢٠١١-٢٠١٢ الإسلاميين فرصةً للوصول إلى السلطة في مصر، وما كان إلاّ أن ردت الثقافة السياسية القديمة بشراسة. وبالتعمّق في الأمر أكثر بعد، يؤكّد فرانسوا بورغا على الطبيعة السياسية لأجندة تنظيم الدولة الإسلامية «داعش»، إزاء المدافعين عن عدم تسييس ما بعد الإسلاموية، والذين يتهمهم بحرمان المسلم الآخر من أي تمثيل سياسي.[٨٧]

ومع ذلك فإنّه لتمثيل المسلمين الجدد هذا أربع مزايا رئيسية. الأولى أنّه يرفض سيادة التديّن، إنما ليس السياسة أو الدين في حد ذاتهما. وثانيًا، يكسر الروابط بالهياكل الهرمية في كل ما يتعلق بعمليات صنع القرار ولكن، ليس بالمسؤولية والالتزام. وثالثًا يقاوم المشاركة في التعبئة الاجتماعية من جانب المؤسسات التقليدية مثل الأحزاب السياسية والنقابات العمالية والمنظمات الدينية، لكنّه لا يرفض التشدد السياسي. ورابعًا، لا يميّز المساحة العامة عن المساحة السياسية، لأنه يعيش وسط فورة تنظيمية جارية، بين

---

(٨٦) محمد السيد سعيد (٢٠٠٥). «الانتقال الديمقراطي المحتجز في مصر». القاهرة: دار ميريت، ص.١٦١-١٦٨.

(٨٧) فرانسوا بورغا (François Burgat) (٢٠١٦) «رد إلى أوليفييه روا: ما لا يُقال عن أسلمة الراديكالية» (Réponse à Olivier Roy: les non-dits de 'l'islamisation de la radicalité'). *لوبس (L'Obs)*، ١.١٢.٢٠١٥ [https://goo.gl/6H934g].

الحزب والحركة والتنظيم. كما وإعادة تسييس الشارع العربي وبالتوازي مع إعادة تسييس الفضاء السيبراني كان بالتأكيد أهم مساهمة عربية في الحركات الشعبية المعاصرة. ولذا فإنّ الثقافة السياسية الجديدة هي أكثر «إعادة» مما هي «ما بعد»، لأنّها جديدة ومألوفة في الوقت عينه. فهي جديدة في أشكالها ومتطلباتها، إنما قديمة عبر استمراريتها الأيديولوجية. وهي، بتعبير أبسط، تجربة جارية للحقبة الجديدة التي تنطوي على الفهم المستعرض للاحتجاجات المولودة في الجنوب،التي توسعت إلى بقية العالم منذ ميدان التحرير.

لم يكن المسلحون الإسلاميون غير مدركين ولا غير متوافقين مع هذه الثقافة السياسية التي تم اختبارها منذ أوائل العقد الأول من القرن الحالي. لقد أقام الشباب والإصلاحيون المحنكون والنساء روابط جديدةً فيما بينهم ومع شركائهم خارج المنظمات الإسلامية والقنوات التقليدية. ولجأوا إلى استراتيجيات متعددة، وتساوي هذه السبل أحيانًا الغاية في أهميتها، كما في حال انتشار وسائل التواصل الاجتماعي. وفي مثال مصر هنا أيضًا، شهدنا كيف كان المسار المعتمد أحيانًا هو المفاوضات وإقامة المواثيق داخل الحركة الإسلامية الواحدة. وكانت تلك حال الفرع الشبابي/ الإصلاحي لجماعة الإخوان المسلمين المصرية في ما يتعلق بقيادة التنظيم والتي رفضت في عام ٢٠٠٧ في النهاية تأسيس حزب سياسي كان الفرع الشبابي قد طالب به. ولكن، وبعد أربع سنوات، شعر قادة الإخوان المسلمين بأنهم مجبرون على تأسيس حزب الحرية والعدالة بسرعة. ومثال آخر على ذلك كان استراتيجية بعض الإسلاميين التي دعمت تأسيس حزب سياسي مستقل، حتى ضمن منظومة مصممة لتستبعد أي نوع من أنواع المعارضة. وتلك كانت حال حزب الوسط الذي تم رفض طلباته ليصبح قانونيًا بشكل متتالٍ في أعوام ١٩٩٦ و١٩٩٨ و٢٠٠٤ و٢٠٠٩. وفي النهاية أصبح هذا الحزب أول حزب يتم تشريعه بعد رحيل الرئيس مبارك. كما وبرزت فسحة من حين إلى آخر لارتجالات حالمة ومواتية. فانضم مثلًا أتباع الطبقة الوسطى للداعية التلفزيوني اللبق عمرو خالد،الذي لطالما شكلت مواقفه السياسية لغزًا، إلى تحركات التحرير في وقت مبكر بعد أن دعاهم خالد لفعل ذلك عبر «فيس بوك». وأتى هذا التحرك على الرغم من تحذيرات المؤسسات الدينية المصرية وانعدام حماسة جماعة الإخوان المسلمين في بادئ الأمر.

تعكس «التحويلة الإسلامية»، التي لا لبس فيها في قطاع هام من الثورات العربية، قدرة الإسلامية Islamism على الجمع ما بين نوعين مختلفين من الطلبات: طلبات الطبقات الوسطى وطلبات الطبقات الدنيا. حيث تطالب الأولى بالحرية والتعددية بينما تسعى الثانية إلى تحقيق أخلاقيات توزيعية قادرة على تحقيق تحسينات اجتماعية واقتصادية. وهذا ليس بالأمر الجديد ولا العفوي. فبدءًا من نهاية تسعينيات القرن الفائت، تبنى راشد الغنوشي، قائد حركة النهضة التونسية، أفكارًا ومحاور تنبع من علم الاجتماع والعلوم السياسية. وبفعله ذلك، حدد موضع «الإسلامية النظرية» على أنها *موضوع* يشرح هذه التخصصات ويغنيها بدلًا من أن يكون مجرد *هدف* لها، كما تفعل الاستشراقي الجديدة. ومن بين أفكار الغنوشي الأهم انتقال جوهر الأيديولوجية الإسلامية من الدولة إلى المجتمع المدني. وقد رسم هذا الانتقال أيضًا معالم حملة النهضة الانتخابية في انتخابات عام ٢٠١١ التشريعية عندما أعلنت حركة النهضة أنها «تعتبر الدولة كيانًا مدنيًا سياسيًا».[٨٨] وصرّح الغنوشي في ما بعد في أيار/مايو ٢٠١٦ أن الحركة كانت تبتعد عمّا يُدعى «الإسلام السياسي» باتجاه «الديمقراطية المسلمة». أشعل هذا التصريح نقاشات نشطة، ليس حول انتهازيته فحسب من أجل زيادة التعاطف مع حركة النهضة في الأوساط الغربية، بل أيضًا حول إمكانية فصل الديمقراطية أو الإسلام في المجتمعات المسلمة المعاصرة.[٨٩]

من جهته، صرّح محمد بديع، المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين المصرية، عشية الجولة الأخيرة للانتخابات التشريعية عام ٢٠١١-٢٠١٢ أنّ «الإسلام يفتقر إلى مفهوم الدولة الدينية».[٩٠] وكان ذلك أمرًا لم يسبق أن تم التفوه به من قبل قائد للإخوان، إنما

---

(٨٨) برنامج النهضة الانتخابي ٢٠١١ [https://goo.gl/yMzrof].

(٨٩) راجع مثلًا *«أب فرونت» (Up Front)* للجزيرة (Al Jazeera) (٣.٦.٢٠١٦) «الإسلام والديمقراطية. ما المشكلة؟» Islam and Democracy. What's the Problem? [https://goo.gl/dRzyhm] و«الغنوشي وفصل الدين عن السياسة» لعبدالرحمن راشد، *الشرق الأوسط*، ٢٣.٥.٢٠١٦ [https://goo.gl/5Ajz21].

(٩٠) المصري اليوم، ١٢.٦.٢٠١١.

تمت مناقشته على مر الأعوام الخمس وعشرين الماضية.[٩١] وتشكلت بذلك مرحلة جديدة حيث لا تقتصر الجدالات حول الدولة على الحوكمة الرشيدة فحسب، كما في نظرية «ما بعد الإسلاموية». بل تعود النقاشات فيها إلى الجدل القديم حول العلاقة بين الإسلام والسياسية. وبالتالي، فقد عاد وظهر التوتر ما بين الحاجة لكي تكون الدولة أداةً لإجماع المجتمع ولكي تكون الطرف الذي يطبّق الشريعة. وبذلك، تبقى ملامح إحلال يوتوبيا فدائية غامضة. إلاّ أن المدافعين عن نظرية ما بعد الإسلاموية، مثل آصف بيات، فسّروا هذا التخلي بأنه «إنقاذ للإسلام».[٩٢] وبتعبير أكثر عمومًا، اعتبروا ذلك نوعًا من «التطبيع الأيديولوجي» بعد الانعطاف الإسلامي (غير الطبيعي).[٩٣]

على أي حال، يبقى التحالف ما بين العلمانيين والإسلاميين في مواجهة الاستبداد واستمرار الأنظمة العربية أحد الخطوط الفاصلة ما بين مختلف أنواع «الإسلامية» Islamism. وتبدو أن تلك كانت الحالة في التجربة الديمقراطية التي كانت موجزة إلى حد ما في الانتخابات ما بعد الثورة التي انعقدت في بعض البلدان. ففي تونس مثلًا، دخل حزب «النهضة» المدني في حكومة ائتلافية مع أحزاب ليبرالية علمانية، مديرًا ظهره لمخلفات نظام الرئيس التونسي الأسبق زين العابدين بن علي. في المقابل، وجد حزب العدالة والتنمية المغربي، الانتهازي، مكانه تحت أجنحة النظام الملكي، وقاد الحكومة المغربية ما بين ٢٠١٢ و٢٠١٧. وفي مصر، تواجه بديلان إسلاميان في فترة الخلو الديمقراطي في ٢٠١٢-٢٠١٣: فاحتل كل من جماعة الإخوان المسلمين (من خلال

(٩١) كريس هارنيش وكوين ميكام (Chris Harnisch & Quinn Mecham) (٢٠٠٩) «الأيديولوجية الديمقراطية في المعارضة الإسلاموية؟ «الدولة المدنية» للإخوان المسلمين» (Democratic Ideology in Islamist Opposition? The Muslim Brotherhood's 'Civil State'). *دراسات الشرق الأوسط (Middle Eastern Studies)*. ٤٥/ ٢، ص. ١٨٩-٢٠٥.

(٩٢) آصف بيات (Asef Bayat) (٢٠١١) «الثورات ما بعد الإسلاموية. ما تعنيه الانتفاضات في العالم العربي» (The Post-Islamist Revolutions. What the Revolts in the Arab World Means)، *«فورين أفيرز» (Foreign Affairs)*، ٢٦.٤.٢٠١١ [https://goo.gl/EyNH6g].

(٩٣) باتريك هايني (Patrick Haenni) (٢٠١١) «دور الإسلامويين في الثورات العربية» (Le rôle des islamistes dans les révolutions arabes)، *إسبريه (Esprit)*، ٣٨٠، ص. ١٢٦.

ذراعها السياسية، حزب الحرية والعدالة) والسلفيين (من خلال حزب النور) معظم مقاعد البرلمان من دون التوصل إلى أي إجماع ومن دون أي آفاق حقيقة للحكم معًا. كما وعندما وقع الانقلاب، وضع السلفيون أنفسهم منذ البداية إلى جانب النظام الجديد، في حين أصبحت جماعة الإخوان المسلمين الهدف الأول لأعمال القمع. وفي الحالات كافة، قد يعني التوصل إلى هذه البدائل المختلفة حدوث شرخ داخل الحركات المستوحاة من الإخوان المسلمين في كل بلد وفي المنطقة ككل.[٩٤]

مع ذلك، فإنّ السؤال الأهم الذي يطرح نفسه هو حول الدور الذي يتعين على السلفيين أداؤه في المستقبل القريب، حيث بات هذا المستقبل يبدو الآن معاديًا للثورة بطبيعته. ومن الجدير الذكر أن السلفية المعاصرة تجمع مواقف قديمة مستمدة من أشكال إسلامية سابقة (مثل المواقف المتطرفة المعادية للغرب، لدى القطبية والجهادية) فيما تعزز أيضًا كلا الروحانية الصوفية (مثل الطقوس الطائفية أو مركزية شخصية النبي محمد) والتقويم بإعادة الأسلمة (في الملابس والصلاة والعلاقات الاجتماعية). إنّ الطبيعة الدنيوية التي تتسم بها السلفية، أي الاندماج في عالم يتطلع قدمًا إلى يوتوبيا تلوح في الأفق وتنطوي على العودة الشخصية إلى جذور الإيمان، هي ما يقوي تنوعها وشعبيتها الحاليتين. إذ تتألف النخبة السلفية الجديدة من دعاة محليين يتحولون إلى شخصيات عابرة للأوطان تتحلى بأسلوب خطابي متميز جدًا. فلا يتكلّمون باللغة العربية الكلاسيكية، بل بشكل قريب من اللهجة الأكثر ابتذالًا من أجل التعبير عن جميع أنواع النوبات ضد الفوضى الجنسية أو التأثير الأجنبي أو النشاط السياسي لجمهور التلفزيون. وما كان إلاّ أن اهتم موقع «يوتيوب» بباقي متطلبات العملية، فعرض هذه الخطابات على الإنترنت وجعل مشاركتها أسهل على عدد من شبكات التواصل الاجتماعي.[٩٥] وهذا الدعم المادي للشبكات السلفية العابرة للأوطان كما *وحداثة* السلفية في غمار السياسة جعل

---

(٩٤) راجع شادي حميد وويليام ماك كانتس (Shadi Hamid & William McCants) (محرران) ٢٠١٧، «*إعادة تصور الإسلام السياسي*» (*Rethinking Political Islam*). نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد (Oxford University Press).

(٩٥) محمد السيد (٢٠١٠) «نافذة إلى الجنة» (Screens to Heaven). *مجلة «الأهرام» الأسبوعية*، ٤-٢٠١٠/٠٣/١٠.

أنواع السلفيين هذه تتمكن من جمع دعم شعبي كبير في سياق فتح وسائل إعلام مُسيَطر عليها في السنوات الأخيرة من نظام مبارك. ومن النجوم السلفيين أولئك طارق الزمر، وهو رجل غاضب مناهض للعهد الناصري وقائد تاريخي للجهاد الإسلامي، تم سجنه بعد جريمة قتل أنور السادات، ثم الإفراج عنه عام ٢٠١٠. أسس الزمر حزبه السلفي الخاص (حزب البناء والتنمية) في أوائل عام ٢٠١١، وقام بجولته الخاصة على تونس ولبنان بصفته سفيرا «للعروبة الشاملة السلفية» إذا كان لذلك من وجود.[٩٦]

يبقى أن نرى كيف يمكن للسلفيين أن يحلوا التوترات الناشئة من الممارسة السياسية الإسلامية القومية في الفترة ما بعد الثورة ومن قطع استعراض استراتيجي شامل للسلفية. وفي أي حال، فإن حركة «شمولية» جديدة وقوية تأخذ مجراها، الأمر الذي يتعارض مع تصريح روا بأن «حركات الشمولية قد اختفت: فلم يعد من وجود لا للعروبة الشاملة ولا للإسلاموية الشاملة».[٩٧]

ما بعد الإسلاموية والمستقبل

يمكن بالمختصر المفيد القول: إن نظرية ما بعد الإسلاموية تُسيِّل التحليل الحالي عبر عدم السماح للظاهرة الإسلامية بأن تتحرر من المضمون والأشكال التي أثبتت عدم فعاليتها وحتى عتق طرازها. لقد جلبت حركات التعبئة الشعبية عام ٢٠١١ معها مجتمعًا مدنيًا مستقلًا غير مستعد لمنح الأولوية للحقوق المدنية بقدر الحقوق السياسية. وهذا يناقض ما كان قد ظهر في بادئ الأمر في إعادة رسم معالم السياسة الإيرانية والتركية في مطلع القرن (علمًا أن كلا الدولتين تشكلان المرجع الأول لنظرية ما بعد الإسلاموية).

استعادت الثورات العربية السياسة بمعنيين مختلفين. ويمكن تلخيص هذين المعنيين بالشارع وبالدولة: الشارع كالسياسة، وكفسحة داخلية للتعبير عن الذات

---

(٩٦) راجع كلمة طارق الزمر (Tariq al-Zumar) في مؤتمر *«ربيع الثورة العربية»*، تونس العاصمة، ١٥-١٧/١٢/٢٠١١ [https://goo.gl/aZVnUi].

(٩٧) أوليفيه روا (Olivier Roy) (٢٠١١) «دخول حقبة ما بعد إسلاموية؟» (L'entré dans un ère postislamiste?). *إسبريه (Esprit)*، ٣٨٠، ص. ١١٠.

وممارسة الضغط، وكـ«موقع لكل الحرية الممكنة»، بتعبير موريس بلانشو في وصفه لفرنسا في أيار/ مايو ١٩٦٨؛[٩٨] في حين تشكل الدولة المحور المركزي الذي يدور الجدال السياسي حوله. ومع ذلك، فمن الجدير بالذكر كيف أن السياسة -سواء سياسة الشارع أو الدولة- تخلو من الكوابح الأيديولوجية التي فرضها خطاب ما بعد الاستقلال على المجتمعات العربية، وهي بنية فوقية لطالما تمحورت حول المواجهة ما بين الدولة والأمة. وهي ما شرحها برهان غليون على أنها «الفخ السياسي لما بعد الاستقلال»؛ ألا وهو فرض منطق الدولة (أي فرض هيكل فني على المسائل التنظيمية) على الشعب - الأمة (المولّد الفعلي للتضامن) بحيث لم يتمكن القمع سوى من ضمان بقاء الوضع الراهن(أي سلسلة الإخفاقات و«الاستعمار الداخلي»).[٩٩]

إن استقلالية شكل الانتفاضات ومضمونها أثار التساؤل حول الاعتماد المنهجي الكامن في النظرية ما بعد الإسلاموية وعكس إلى حدٍ ما العملية الاستعمارية المتواصلة. بدّلت نظرية المعرفة الاجتماعية والسياسية والممارسة السياسية، تدفق العلاقة التقليدية بين الشمال والجنوب بعلاقة أخرى أكثر أفقية، هذا إن لم تكن علاقة جنوبية - شمالية في بعض الحالات. ومع أنّ التغيرات الثورية لم تتحقق بعد، إلا أن الإسلام السياسي أثبت على الأقل أنه ليس «ما بعد»، وإنما أمرٌ حاضر ومتنوع. كما وهو متصل أفقيًا مع مجتمعات متعددة كما وبشبكة جديدة تعود لنسخة جديدة من مجتمع لا مركزي عالمي.

لقد بدأت بلا شك حقبة جديدة، إنّما ليست بالضرورة حقبة ما بعد الإسلاموية. فلو كان هذا زمن ما بعد الإسلام السياسي أو ما بعد إسلاموي، لكان متوسط العمر المتوقع له أقصر من الوقت الذي يحتاج إليه لتطوير استراتيجية متماسكة. وفي تلك الحالة، لكنا أصبحنا الآن بحاجة إلى منهجية تحليلية أخرى لفهم الأمر.

(٩٨) موريس بلانشو (Mauirce Blanchot) (٢٠٠٨) *«كتابات سياسية» (Écrites politiques)* ١٩٥٣-١٩٩٣. باريس: غاليمار (Gallimard)، ص. ١٨١.

(٩٩) برهان غليون (٢٠٠١) *«المحنة العربية. الدولة ضد الأمة» (La malaise arabe. L'Etat contre la nation)*. باريس: لا ديكوفارت (La Découverte)، ص. ١٦٤-١٦٧.

المبحث الثالث

فشل الإسلام السياسي: أوهام الأيديولوجيا ووقائع السوسيولوجيا

د. عبد الغني عماد

تستهدف هذه الورقة بالأساس القول إن كتابة التاريخ السياسي والاجتماعي والفكري لحركات الإسلام السياسي في الوطن العربي، تتطلب مستويين من المعالجة التحليلية والمنهجية.

الأول تمثل بتغليب المقاربة الدينامية للظاهرة الإسلامية الحركية، ودراستها بعيداً عن الجانب الستاتيكي، بحيث يمكن لهذه المقاربة أن تقدم فهماً أعمق للمسارات والتطورات والتحولات التي تعرضت لها هذه الحركات والتنظيمات

والثاني يتمثل بتحرير المقاربة التحليلية للظاهرة الإسلامية الحركية من التنميط المسبق والذي أدى إلى تناولها كظاهرة مفصولة عن سياقات التطور الاجتماعي والإنساني والسياسي. ذلك إنه من الصعب فصل الموروث الثقافي بالعموم عن البيئة الاجتماعية وبالتالي يصبح من الضرورة منهجياً الاجتهاد في تقديم مقاربات مركبة لظاهرة الإسلام السياسي تأخذ بعين الاعتبار تعاملها مع الواقع الاجتماعي والسياسي.

والواقع أن الإسلام السياسي بكل تنوعاته باعتماده آليات محددة ومتفاوتة في توظيف النصوص والمرجعيات والوقائع التاريخية لخدمة واقع شديد التعقيد والتغير، إنما يفعل ذلك على ضوء فهمه لهذه النصوص من جهة، وعلى ضوء الواقع الذي يعيشه من جهة ثانية، والذي يترك بلا شك تأثيراته على خطاب هذه الجماعات وعلى أدائها وبنيتها وعلى تفسيراتها له، واستناداً إلى هذه المعادلة التي ترتسم بحدودها بين النص والواقع لابد من قراءة جدلية مؤنسنة لجماعات الإسلام السياسي تنزع عنها توصيفات الشيطنة أو القداسة المسبقة، ما يعني عدم الاكتفاء بتحليل النصوص وبالتالي مقاربة الفاعلين في الحقل السياسي الإسلامي ضمن السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية

كأي جماعة تتفاعل مع الواقع وتحدياته وتقدم أجوبة لمشكلاته، بحيث يمكن لهذه الأجوبة أن تكون طوباوية أو راديكالية أو إصلاحية، لكن بالإجمال ثمة أكثر من جواب واحد وأكثر من صيغة للتعبير طالما أن حرية التعبير متاحة.

وتقودنا أطروحة فشل الإسلام السياسي إلى نقاش في العمق والمنطلقات من جديد وهو ما يبرر قوتها بغض النظر عن صحتها ونسبية هذه الصحة، وبنفس الوقت يفتح الباب لمناقشة ما بعد الإسلام السياسي كمفهوم ومصطلح ومرحلة. ومما لا شك فيه أن مصطلح الـ«ما بعد» ككل مصطلح «ما بعدي» يتسم بالسيولة الشديدة من حيث التعريف، إلى انتهاء صلاحية تفسيرات معينة دون النجاح في تأسيس غيرها، أو إلى تحولات عميقة داخل ظاهرة فكرية واجتماعية تنبئ بتطورها نحو حصول تحولات مغايرة لأصول تكوينها. إلا أنه في كل الأحوال لن يكون ما قبل شبيهاً بما بعد، أما أوجه العلاقة والشبه بين المرحلتين فتبقى نسبية وملتبسة إلى حد بعيد.

قراءة في أطروحة فشل الإسلام السياسي

رواج سوق الدراسات السوسيولوجية الإسلامية الجديدة في أوروبا يحتاج إلى دراسة خاصة، وبروز مجموعة من الباحثين «النجوم» المتخصصين في ما أصبح يعرف بالإسلامولوجيا الجديدة مع التحفظ على هذا المصطلح، أصبح ظاهرة لافتة وذلك منذ أن دشن أوليفييه كاريه، الباحث في علم الاجتماع السياسي، تلك الكتابات مناقشاً لفرضية انبثاق إسلام عربي تقدمي في بحث نشر له عام ١٩٧٩، ثم ليعود ويطور ذلك عام ١٩٨٣ بالتعاون مع ميشال سورا وليصبح أكثر ميلاً إلى اعتبار «الإسلام السياسي» هو الثقافة السياسية للعالم الإسلامي، التي يمكنه من خلالها أن يعبر عن نفسه باعتبار أن التدين ظاهرة دائمة وجوهرية في المجتمعات العربية.

منذ ذلك الحين بدأ ما يسميه جلبير الأشقر « الاستشراق معكوساً «في الغرب، وظهرت معها تيارات ما بعد العام ١٩٧٩ في الدراسات الإسلامية الفرنسية.[١٠٠] يؤرخ

(١٠٠) جلبير الأشقر: الاستشراق معكوساً: تيارات ما بعد العام ١٩٨٩في الدراسات الإسلامية الفرنسية، ٢٠٠٨، الحوار المتمدن انظر الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=151338

هذا الزمن لمشهد وتحولات بمنتهى الأهمية، منها إسقاط نظام الشاه وتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران وقيام انتفاضة إسلامية في أفغانستان ضد الدكتاتورية اليسارية الأمر الذي أدى إلى اجتياح سوفياتي للبلاد، هذه الأحداث شكلت محوراً لنقاشات فكرية وتجاذبات سياسية وخاصة في صفوف اليسار الفرنسي تحديداً قبل أن يتمدد أوروبياً، والواقع أن أشهر المفكرين اليساريين الذي خضعوا لإغواء «الثورة الإسلامية» لم يكن مسلما ولا من الشرق الأوسط، بل لم يكن إلا ميشيل فوكو في مرحلة معروفة من عمره. على أنه ينبغي القول إن تحليلات فوكو لتطورات الثورة الإيرانية، وبقراءة سريعة لم تكن ضمن مجال خبرته واختصاصه بالتأكيد.[١٠١]

تشكل جيل من الباحثين الفرنسيين والأوروبيين الذين عاصروا انطلاق الموجة الجديدة من البحث في الإسلاميات لكن عبر بوابة العلوم الاجتماعية لا سيما علم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الديني. بحيث تم التركيز على الحركة الإسلامية بوصفها حركة اجتماعية مع ما يتضمنه ذلك من تحديات الخروج بها من دائرة الأحكام المسبقة واللاتاريخية التي ميزت البحث في التراث الاستشراقي؛ كان ذلك يعني بالنسبة لهؤلاء أولوية السوسيولوجي على الأيديولوجي وتقديم البحث والاستطلاع الميداني والتجارب اليومية والملاحظة بالمشاركة والمباشرة على تحليل النصوص الأصولية كما جرت عليه العادة. لذلك اتجهوا إلى التواجد في المناطق الإسلامية المختلفة والى الاختلاط بالمسلمين بل والى تعلم اللغة العربية، والاهم من ذلك ملاحظة الإسلام المعاش عن كثب، ونمط التدين باعتباره خبرة انسانية أكثر من الدين نفسه كنص الهي متعال. ساعدتهم خبرتهم الحركية اليسارية في التركيز على الإسلام الحركي، أكثر من التاريخي أو العقيدي، وإن تباينت مواقعهم من مناضلين (ميشيل سورا و أوليفيه روا وجيل كيبيل وفرانسو بورجا) أو منتمين فكريا (آلان روسيون)، وكان الإسلام الحركي في صعود سريع يستقطب

(١٠١) ومع ذلك، يبقى أن فوكو كان مفتونا بما اعتبره بحثا عن «الروحانية» وخلط ما بين ما سمعه من الليبرالي نسبيا آية الله محمد كاظم شريعتمداي –الذي تحول لاحقا إلى خصم شرس لآية الله الخميني– وبين حقيقة الخمينية، وهذا ما دفعه إلى أن يعلن، وبسذاجة، أن المرتكزات الأساسية للديمقراطية يمكن العثور عليها في الإسلام الشيعي، وأن ذلك هو ما يعنيه فعلا برنامج «الحكومة «الإسلامية».

الأقلام من مختلف الاتجاهات، بخاصة مع اندلاع الثورة الخمينية في إيران، وبداية الجهاد في أفغانستان، ونجاح الإسلاميين المصريين في قتل رئيس بلادهم أنور السادات، حيث تصاعدت الأطروحة الإسلامية السياسية لتحتل المشهد في مصر وشمال أفريقيا، فانفرد كل منهم بمسار أو منطقة صارت موضوع اهتمامه الأبرز؛ فكتب روا عن «الإسلام والحداثة السياسية» في معركة الجهاد الأفغاني، واشتغل كيبيل على معركة «النبي والفرعون» في مصر، وصك بورجا عنوانه «الإسلام السياسي صوت الجنوب».

أهم ما يجمع هؤلاء الباحثين، من الناحية المنهجية، هو تهميشهم للبعد الديني في التحليل وتركيزهم على البعد السوسيولوجي والسياسي في تفسير وقراءة مسار الحركات الإسلامية التي صاروا ينعتونها بالإسلام السياسي بدلاً من الحركات الأصولية، ذلك إنها حركات سياسية اجتماعية بامتياز بنظرهم؛ والدين بالنسبة لها مادة قابلة للتوظيف إيديولوجياً تستخدم في معركة التغيير الاجتماعي والسياسي، وبتعبير بورجا، لغة يتحدث بها الإسلاميون لكن محركهم -في رأيه- هو الرغبة في التمرد على سيطرة الشمال.

أوليفيه روا قدم مجموعة من الأبحاث الهامة كنماذج عن هذا الاتجاه الجديد منها: الإسلام السياسي (١٩٩٢)، جينالوجيا الحركات الإسلامية (١٩٩٥)، وتجربة الإسلام السياسي (١٩٩٦)،[١٠٢] آسيا الوسطى الجديدة أو مصنع الأمم (١٩٩٧)، إيران: كيف يمكن الخروج من ثورة دينية (١٩٩٩)، نحو إسلام أوروبي (١٩٩٩)، الشبكات الإسلامية (٢٠٠٢)، تركيا اليوم هل هي بلد أوروبي (٢٠٠٤)، عولمة الإسلام (٢٠٠٢).[١٠٣]

كانت أفغانستان بالفعل موضوعا لأول كتبه في الإسلاميات، وكان كتابه «أفغانستان: الإسلام والحداثة السياسية»[١٠٤] باكورة مشروعه في دراسة الإسلام المعاصر. في هذا الكتاب يرصد روا غلبة السياسة على الدين بحيث يبدو المجاهدون حداثيين برغم الخطاب والمفردات الدينية المستخدمة، ويرصد بذكاء كيف أن هؤلاء

(١٠٢) يوجد ترجمة له صادرة بالعربية عن دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦.

(١٠٣) يوجد ترجمة له صادرة بالعربية عن دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢.

(104) Afghanistan, Islam et Modernité politique, Paris, Le Seuil, 1985

المجاهدين حداثيون لا ينتمون إلى التقليد الإسلامي الأفغاني، وكيف أنهم هم من رسخ مفهوم الدولة في أفغانستان؛ بلد الصراع المحلي والدولي في آن واحد وربما هذه هي ميزة الحرب الأفغانية التي التقط منها روا اغلب ملاحظاته اللاحقة..

في سنة ١٩٩٢ كتب روا عن «فشل الإسلام السياسي»،[١٠٥] كتابه الشهير والمثير للجدل حتى يومنا هذا والذي تبني فيه الأطروحة التي لا تزال تحتفظ بكل قوتها. استندت رؤية روا إلى أن الحركات الإسلامية السياسية فشلت في الجمع بين الدين والسياسة في إطار الدولة الحديثة، كما فشلت في استعادة الصيغ التقليدية في بناء نظام سياسي مختلف، فإما أنها صارت حركات سياسية حديثة لا تختلف عن مثيلتها إلا في الخطاب، أو خرجت من المجال السياسي تماما.

وسيعود «روا» لتأكيد هذه الفرضيات إثر تعرض إطروحته لانتقادات مكثفة بعد صعود الإسلام السياسي إثر أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر في كتابه «الإسلام المعولم»،[١٠٦] الذي رصد فيه أهم التحولات التي عرفتها الحركات الإسلامية داخل البيئة الغربية؛ حيث ظهرت أنماط جديدة في خطاب هذه الحركات وتفكيرها. كان توجه «أولفييه روا» في بسطه لهذه الأطروحة يقوم على الانطلاق من سؤال مركزي، هل يقدم الإسلام السياسي خيارا بديلا للمجتمعات الإسلامية؟ الجواب جاء في نظر «روا» بالإخفاق، فهذه الحركات لم تستطع بناء الدولة الإسلامية التي اعتبرت السند الفعلي في التعبئة لمشروعها السياسي، لاعتبارين اثنين؛ أولا: الإخفاق الفكري للمشروع السياسي لهذه الحركات؛ فتشبثها بالقيم الأصيلة للمجتمع الإسلامي بدون مسايرة التطورات المجتمعية المعاصرة، أفقدها أحد أهم محركاتها الأساسية في التعبئة؛ ثانيا: هو إخفاق تاريخي، حيث لم تستطع الحركات الإسلامية التي وصلت إلى الحكم، في إيران أو في أفغانستان تأسيس مجتمعات جديدة بقيم إسلامية، فبخلاف الخطاب الأخلاقي السائد تخضع ميكانزمات العمل السياسي والاقتصادي لهذه الحركات في جزء كبير منها للعلمنة؛ بيد أن دلالات الإخفاق هذه في نظر «روا» لا تعني انحسار انتشار الإسلام السياسي، بقدر ما تعني

(105) L’échec de l’Islam Politique, Paris, Seuil, 1992

(106) L’islam Mondialisé, Paris Seuil, 2002

نكوص أطروحة الإسلام كأيديولوجية سياسية واقتصادية قادرة على حل كافة المشاكل المجتمعية التي يطرحها الواقع المعاصر.

وكان أوليفييه كاريه قد استخدم مصطلح ما بعد الاسلاموية منذ العام ١٩٩١ بعد الموت المأساوي لتلميذه سورا،(١٠٧) كان لهذا الحدث تأثير كبير عليه وعلى جيل الباحثين الجدد إذ قوّض صدقية البديل الإسلامي، وبدأ بعدها كاريه يعيد النظر ببعض أطروحاته ليتحدث في كتاب مثير للجدل أصدره عام ١٩٩٣ عن إطلالة بذور «إسلام علماني»(١٠٨) هو في الواقع عودة لما أطلق عليه اسم «التراث العظيم» (La Grande Tradition) قاصداً به ذلك الذي تأسس بعد القرن العاشر الميلادي حتى انبثاق تسنن وهابي إسلامي جديد أواخر القرن التاسع عشر الميلادي يرتكز إلى الشروح الطهرانية للإسلام أي شروح أحمد بن حنبل وأبن تيمية بشكل خاص، عبدت الطريق أمام «الموجة» الإسلامية في ما بعد. كتاب كاريه اللافت يعتبر دعوة من أجل إسلام معلن نسبياً صكه قلم مخضرم يعرف مدى صعوبة أن يحدث فصل تام بين الدولة والدين في البلاد المسلمة.

سيقدم «جيل كبيل» نموذجاً تفسيرياً آخر، لأطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» من خلال عمله الموسوم «جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي»،(١٠٩) إذ يرى الباحث أنه على الرغم من الزخم الذي ارتبط بهذه الحركات في حقبة الثمانينيات كأيديولوجية

---

(١٠٧) خطف ميشال سورا في بيروت عام ١٩٨٥ بعد الاجتياح الإسرائيلي من قبل منظمة تابعة لحزب الله أطلقت على نفسها الجهاد الإسلامي التي أعلنت في العام ١٩٨٦ إعدامه ولم يعثر على جثته إلا عام ٢٠٠٥، وقد تسنى لي التعرف على هذا الباحث المتميز في طرابلس بين الأعوام ١٩٨٣ و١٩٨٤ عند إعداده لدراسة ميدانية عن الإسلام السياسي وعصبيات المدينة متخذاً من حي التبانة الذي كان يشهد حينها تحولات واشتباكات دموية بقيت لسنوات طويلة بعد مقتله محور دراسات مختلفة. شكلت هذه الحادثة صدمة كبيرة للباحثين اليساريين في الغرب ومنهم أوليفيه كاريه والتي عبر عنها بشكل واضح في كتابه Carré, L’utopie islamique dans l’Orient arabe, FNSP, Paris, 1991.

(108) Olivier Carré, L’Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition, Armand Colin, Paris, 1993. P136

(109) Jihad, Expansion Et Declin De L'islamisme. Gallimard, 2000

تضم فئات اجتماعية مختلفة ومتكتلة حول مشترك الإسلام السياسي، فإن الأحداث التي عرفتها سنوات التسعينيات بدأت تنبئ بحالة التفكك والتراجع. وبسبب ضغوطات الأنظمة القمعية والتوجس الدولي من هذه الحركات، سوف تظهر اتجاهات فقهية من داخل هذه التنظيمات تقوم بمراجعات مع اختياراتها المتطرفة والقطع مع سنوات العمل السياسي المسلح وإنتاج اجتهادات توفيقية بين قيم الإسلام وروح الديمقراطية.

وبعيدا عن المدرسة الفرنسية، سيحاول الباحث السوسيولوجي الأمريكي ذي الأصول الإيرانية «آصف بيات» تطوير معالم أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» من خلال بعض مقالاته وأعماله، بتقديم تعريف منهجي مختلف عما اتجه إليه «أولفييه روا»، عن نهاية انتشار الحركات الإسلامية وتطورها، بل نراه يؤكد على اعتبارها درجة تطور وتكيف لحق بالخطاب السياسي والحركي لهذه الحركات في تعاملها مع الواقع السائد. فالتحولات المجتمعية والسياسية التي تعرفها الدولة الوطنية المعاصرة، أضحت تفرض على هذه الحركات أن تواكبها بتجديد نفسها، وإلا سقطت في الجمود الفكري والسكون السياسي مما قد يؤدي بمشروعها إلى الإفلاس الكلي.

بهذا يمكن تلخيص أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» كما يراها «آصف بيات» أنها حالة تحول، بل هي أيضا مشروع: أي محاولة واعية لوضع تصور واستراتيجية لمنطق وطرائق تتجاوز منظومة «الإسلام السياسي» في المجالات الاجتماعية والسياسية، والثقافية. ومع ذلك، فحالة «ما بعد الإسلام السياسي» ليست معادية للإسلام، أو غير إسلامية، ولا حتى علمانية. ولكنها تمثل مسعى لدمج التدين بالحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالتحرر. إنها محاولة لقلب مبادئ «الإسلام السياسي» الأساسية رأسا على عقب، وذلك عبر التركيز على الحقوق بدلا من الواجبات، والتعددية بدلا من السلطة الفردية، والتاريخية بدلا من النصوص الثابتة، والمستقبل بدلا من الماضي. إنها تريد عقد مزاوجة للإسلام مع حق الفرد في الاختيار والحرية، ومع الديمقراطية والحداثة، وهو ما يلخص اللبنات الأساسية التي تقوم عليها هذه الأطروحة.[١١٠]

---

(١١٠) آصف بيات (تحرير): ما بعد الإسلاموية، الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي. ترجمة محمد العربي. دار جداول، بيروت، ٢٠١٥

إشكالية النموذج وبناء الخطاب: الدعوة والدولة

تتطلب مناقشة هذه الأطروحة بناء مدخل منهجي مختلف لمقاربة مفهوم السياسة وموقعها في مشروع الإسلام السياسي وبالتالي الفهم الدقيق لمعنى السياسة ومنطقها لديهم، ذلك أنها ببساطة لا تتأسس على مرجعية وضعية بالكامل كما أنها لا تنبني على أساس البرامج السياسية والاجتماعية والاقتصادية المحددة كما هو متعارف عليه لدى الحركات والأحزاب التقليدية بل وفق منطق مغاير.

إن السياسة بالنسبة للحركة الإسلامية من لوازم الدعوة وضروراتها المركزية، بمعنى أنها شرط وجودي، ولأنها كذلك يصبح تعريف الإسلام مدمغاً بالدولة، الشعار الأثير لديهم، الإسلام دين ودولة، وتصبح بالتالي الدعوة والدولة كينونة بنيوية واحدة، ، والنموذج الوحيد للدولة الذي حافظ الإسلاميون على طهارته بقي في حدود «النموذج المثالي» الذي تم استمداده من المدونة التاريخية الفقهية، متمثلاً في تجربة النبي محمد (ﷺ) والخلافة الراشدة، دون أن يتعرض هذا النموذج إلى بحث منهجي يوضح أسباب الانحراف عنه في التجربة السياسية التاريخية من جهة وما ترتب عليه من جهة أخرى، ودون أن يتم تطوير هذا النموذج وتحديثه، وهو ما أتاح بقاءه واستمراره كطوبى رغم كثير من الاختلافات والرؤى حوله بين تيارات ومدارس فقهية عدة، قادت إلى تشييد فرضيات تاريخية ومعرفية عديدة وأسهمت في توليد إشكاليات أخرى متتالية، أهمها ذلك التطابق في المخيال الإسلامي ما بين مفهومي الأمة والدولة.

وفي حدود استعانتنا بطريقة ماكس فيبر المنهجية المبتكرة في مجال النماذج المثالية كأداة تحليلية معرفية لدراسة الحياة الاجتماعية، يمكن القول أن المتفق عليه هو أن الدولة ظاهرة تاريخية، بحكم أن الإنسان مدني بطبعه، لهذا كان طبيعياً أن يشهد المجتمع الإسلامي ميلاد الدولة وتمركزها. لكن النصوص المرجعية الإسلامية لا تدل على وجود نظام حكم جاهز ومجمع عليه قديماً وحديثاً، وقد بقي هذا الموضوع من أكثر المسائل الخاضعة للاجتهاد والمراجعة والاختلاف، والموكولة إلى التوافق العام.

في الخلاصة يمكن القول أن خطاب «الدولة الإسلامية» الذي تمركز حوله المشروع الإسلامي الحركي طيلة السنوات الماضية يحيلنا مباشرة إلى نمطين: يتمثل الأول

بما تحقق في الماضي «النموذج المثالي» وهو ما لا يمكن استعادته. والنمط الثاني يحيلنا إلى صيغ ونماذج عديدة معاصرة حاولت وتحاول التحقق في أكثر من مكان في عالمنا الإسلامي (ويبدو النموذجان التركي والإيراني الأكثر حضوراً خارج العالم العربي اليوم)، ولكل منها خصوصيته وشروطه.

لكن اللافت أن الإسلام السياسي العربي في عمومه لا يزال قليل الاهتمام من حيث التنظير والفهم للماهية السياسية والبراغماتية للدولة، أو على الأقل يخفض من أهميتها وأولويتها، لصالح الماهية الأخلاقية والدعوية إلى حد ما، وهو ما يجعل الدولة «أداة قابلة للتملك» والاستعمال في مشروع يغلب عليه البعد الإيديولوجي الدعوي، وهو على كل حال ما كانت تفعله القوى السياسية التي حكمت العالم العربي ولا تزال، لكن تجارب واعدة بدأت مع الانتفاضات العربية في تونس والمغرب أنتجت مرجعيات فكرية وصيغاً «تركيبية» أخرى حاولت التوفيق بين منتجات الفكر السياسي الإنساني الحديث والمرجعية الإسلامية أخذت تشق طريقها خارج مسارات الإسلاموية السياسية التقليدية.

مثلث النزاع النكِد بين الدولة والسياسة والدين

ثمة وجه آخر من وجوه الإشكالية التي طرحها اندراج الإسلاميين في السياسة فضلاً عن وصولهم إلى السلطة في بعض الدول العربية، ويتعلق بما يتجاوز علاقة الدين بالدولة والتي استأثرت بنقاشات حامية خاصة وان لها تجليات مؤسساتية محددة يمكن حصرها من خلال الفصل أو التمييز بينهما. إلا أن المسألة تصبح أكثر تعقيداً حين ينتقل البحث إلى حيّز آخر يتعلق بفصل الدين عن السياسة. ووجه التعقيد يستبان على أكثر من صعيد:

أولها يتعلق في أن الدولة تعبير سياسي ومؤسساتي عن المجتمع يتألف قوامه من قيادات وكوادر إدارية وفنية وبيروقراطية محترفة موظفة ومتفرغة، مهمتها الأساسية رعاية المصلحة العامة، لذلك لا يجوز أن يدخل التحزب الديني في منهجية أداء الدولة لوظيفتها.

ثانيها يتعلق في أن السياسة صعيد مختلف، على الرغم من أنها تعنى بدراسة أصول الحكم وتنظيم شؤون الدولة وما إلى ذلك، إلا أنها تمثل في محصلتها أفكار يريدها الناس في

مجتمع معين يشاركون في صنعه، والأفكار السياسية في غالبها تستلهم قيم المجتمع وتراثه وعقائده وتستهدف كسب تأييده وبالتالي ليس واقعياً مطالبة الفاعلين السياسيين أياً كان دينهم أن يتخلوا عن قناعاتهم ومشاعرهم في اللحظة التي يقررون فيها الخوض في العمل السياسي. إن هذا يتعارض مع حرية الاعتقاد والتفكير والاجتماع والتعبير والتنظيم التي أصبحت حقوقاً ثابتة للإنسان بموجب مواثيق دولية متوافق عليها، فضلاً عن انه غير ممكن موضوعياً وواقعياً.

لذلك سنجد دوماً وبالضرورة أحزاباً وتيارات سياسية تتخذ من الدين مرجعية لها، حتى ولو كانت لها مواقف ضد النظام الديمقراطي، ويجب الاعتراف بحقها في التنظيم والرعاية والمشاركة في الانتخابات وتقنين ممارستها السياسية. هذا الاعتراف لا ينفي عملياً الإشكاليات الناتجة عن ذلك نظراً إلى المؤثرات القوية للدين في مجتمعاتنا وخاصة في المناطق المتنوعة طائفياً ومذهبياً.

والواقع أنه لدى الإسلاميين أو بعضهم حساسية بالغة من مقولة فصل السياسة عن الدين التي يطرحها بشكل متعسف بعض العلمانيين لتطال جوهر الممارسة السياسية وحرية المعتقد والرأي. كما أنه لدى العلمانيين أو بعضهم حساسية مشابهة من الاستخدام المكثف للمصطلحات الدينية في العمل السياسي. المشكلة أن دعوة الفصل التام بين الحقلين السياسي والديني جاءت ضمن «مواريث» الفكر الغربي حيث نبتت العلمانية في مناخ الصراع مع السلطة الكنسية الدينية، وبقيت فكرة نظرية وشهدت تطبيقات واجتهادات مختلفة، إذ لم يستطع أحد أن يمنع البشر عموماً من استلهام القيم الدينية في ممارستهم للعمل السياسي، وبالتالي صياغة مواقفهم السياسية في كافة الأنظمة والقوانين والتشريعات على ضوء معتقداتهم وقيمهم الأخلاقية التي يقدسونها. ومحصلة التجربة العملية في المجتمعات الغربية تؤيد هذا الرأي. فإدعاء الفصل التام شعار غير موضوعي لعدم واقعيته. فالأطروحة السياسية أياً كانت تحتاج لكي يكتب لها النجاح أن تحظى بتأييد مجتمعها، ولن تتمكن من ذلك إذا كان مضمونها يتناقض مع ثقافته وعقائده وأخلاقياته، ويطرح بعيداً جدوى الحديث عن «القطع المعرفي» بين حقلين ثبت أن التداخل بينهما يستعصي على الفصل التام، وهذا ما يدفع إلى البحث عن مداخل منهجية لتنظيم التداخل وضبطه.

ما بعد الإسلاموية والبدائل

في الواقع أفرط الأكاديميون الغربيون كثيراً في المراهنة على أطروحة فشل الإسلام السياسي والتعويل على انبثاق مسارات «ما بعدية»، وقد بقي فرنسوا بورغا والآن روسيون(١١١) من المشككين بالأساس بهذه الفرضية وكتبا بهذا الأمر محذرين من هذا الإفراط. اللافت أن تداعيات هذه النظرية بين الأكاديميين المسلمين العرب كانت محدودة، فعدا الراحل حسام تمام الذي تأثر بها في البداية وعمل مع باتريك هايني عليها(١١٢)، وكان رحمه الله صاحب اطلاع واسع على الحراك الداخلي للإسلاميين في الساحة المصرية، قلة هم الذين عملوا عليها كإطار مرجعي، ومع ذلك توصل تمام بعد سنوات رغم انه لم يرفض تماماً نظرية ما بعد الأسلمة، إلى التحذير من الطبيعة الاختزالية لهذه الأطروحة وإلى اقتناعه بكثير من التحفظات التي أبداها ألان روسيون، مشيراً بكثير من الاستشراف إلى ظاهرة السلفية الكامنة والتسلفن الصاعد(١١٣) بإبعاده ودلالته منذ العام ٢٠٠٨، لتأتي بعدها مشهدية الثورات العربية لتؤكد صدق نبوءته وخاصة في تحول لافت للسلفية الدعوية في مصر نحو التسيس مع حزب النور.

بالعموم جاءت الانتفاضات العربية بمحاولات تغيير في البنية السياسية تخرق ما هو سائد دون اللجوء إلى العنف، لكن الفاعلين السياسيين في مسارات المابعد إسلاموية وجدوا أنفسهم محاصرين وعالقين في فخ الأنظمة الاستبدادية ومنطقها الشمولي وتغول ومؤسساتها الأمنية من جهة، والمعارضة الإسلاموية ومنطقها الحصري معطوفاً على تدخلات خارجية ذات شهية مفتوحة، خرجت تونس منها بأقل الأضرار، إلا أن الحصيلة كانت سلسلة طويلة من الإخفاقات يعتقد فيها كل من النقاد والمدافعين عن مرحلة ما بعد الأسلمة على حد سواء بأن ما يسمى الربيع العربي يثبت أن نظريتهم على حق.

---

(111) François BURGAT: L'islamisme en face Broché -2007

(١١٢) باتريك هايني: إسلام السوق. ترجمة عومرية سلطاني. مركز نماء للبحوث والدراسات. ٢٠١٥ وكان قد نشره عام ٢٠٠٥

(١١٣) حسام تمام: ما بعد الإسلام السياسي. الحوار المتمدن، العدد ٢٣٩١ في ١/ ٩/ ٢٠٠٨

المهم بتقديري أن انتفاضات ٢٠١١ كشفت ما عجزت تحليلات ما بعد الإسلام السياسي عن تصوره، ذلك أنها كانت صالحة لتكشف عن نمو الحراك الإسلاموي نحو الحقوق المدنية فدرست إسلام السوق الملبرل (هايني ٢٠٠٧) والنسوية الإسلامية (مير حسيني ٢٠٠٢) والصوفية المهمشة (فان ديس بوس ٢٠٠٧) وتحولات الأغنية والموسيقى الإسلامية، والأشكال الجديدة للتعبئة والمشاركة بين الشباب (هيريرا وبيات ٢٠١٠) وظاهرة الدعاة الجدد والإعلام الديني وإعادة الأسلمة وما يعرف بدراسات الأورثوبراكسيس(١١٤) (الحجاب والصلاة ومظاهر اللباس والطعام الحلال وكل أشكال التدين المظهري ونمط العلاقات المرافق له الخ..) بهدف إظهار الأنماط الجديدة الصاعدة من الإسلاموية المتعارضة مع الطبيعة الشمولية لمشروع الإسلام السياسي، مما أدى إلى التركيز على الهوامش وتفتيت التحليل وإفراغه من المعنى والدلالة وفتح مجال تزييف الوعي لاستبدال الحقوق السياسية ببعض الحقوق المدنية وهو ما تبين خطأ المراهنة عليه.

انكسار الأحلام وانبناء النماذج

هل يعني فشل الإسلام السياسي موته ونهايته؟ ليس بالضرورة لأنه قد يعني بتقديري تحولات بنيوية تصيب حركة الأفكار في مساراتها سواء أصابها الفشل أم النجاح. وقوة أية أطروحة تقاس بمدى قدرة البدائل على زحزحتها وتفكيكها، وكما اكتسب الإسلام السياسي بنسخته التقليدية قوته من فشل المشاريع القومية والتنموية التي سبقته مقدماً نفسه كبديل وكمشروع واعد وصاعد، ورغم فشله في تحقيق وعوده إلا أن البدائل الأخرى لا تبدو مشجعة على الإطلاق وخاصة في نماذجها السلطوية المتحققة.

في المقابل تبدو النماذج المتحققة بما يقارب تحولات الإسلام السياسي على قاعدة الاندماج بالخيار الديمقراطي والدولة المدنية والفصل بين الدعوي والسياسي في كل من التجربة التي عرفتها تركيا وتونس والمغرب تشير إلى نجاحات تقترب من جوهر فكرة ما بعد الإسلام السياسي.

---

(١١٤) وتعني في الدراسات الدينية وعلوم اللاهوت كما يستخدمها أهل الاختصاص الممارسة العملية الصحيحة. وبعبارة أخرى تنمية الوعي بالعقائد أو التعاليم التي تشدد على السلوك الصحيح أو الممارسة الصحيحة.

في تركيا تمثل تجربة الحركة الإسلامية فيها تجربة غنية، فهي تجربة سياسية رغم الخلفية الدينية لقادة حزب الرفاه ثم العدالة والتنمية، فالفارق بين نجم الدين أربكان وأردوغان ليس فارقاً بين قيادات محافظة وأخرى إصلاحية أو شابة، بل هو فارق في الخيارات البراغماتية والبدائل التي قدمها كل منهما على مستوى التنمية الاقتصادية والحريات في مواجهة الدولة العميقة وميولها العسكرية.(١١٥)

وفي الحالة التونسية، بلد خير الدين التونسي صاحب أقوم المسالك والطاهر بن عاشور والإرث النهضوي التنويري، نلمس يوماً بعد يوم نجاح حركة النهضة في عملية إدماج البعد الديمقراطي في بنية الفكر الإسلامي والممارسة السياسية والمجتمعية وكيف انتقلت من موقع المعارضة إلى موقع السلطة مؤكدة على قبول التداولية والتشاركية التي هي أساس وجوهر الممارسة الديمقراطية والتي طالما جرى التشكيك بصدق التزام الإسلاميين بها. وهي تجربة تؤكد في خلاصاتها ومساراتها وبرامجها أن ما بعد الإسلام السياسي يقطع مع مرحلة وأطروحات هوياتية سابقة تمركزت في خطابها الدعوي على مرجعية الدولة وليس المجتمع.

وفي الحالة المغربية نجد تطوراً مشابهاً على خط الاندماج بالسياسة، فمن حركة الشبيبة وخطابها القطبي إلى الحركة الإسلامية المنخرطة في العمل السياسي والملتزمة بقواعده الأساسية (حزب العدالة والتنمية) أو نابذة للعنف وقابلة للتعددية رغم الاختلاف مع الدولة (العدل والإحسان) ثمة ما يؤكد فرضية تطوير مسار الإسلاموية التقليدية نحو ما بعدها. وما كان نجاح حزب العدالة في الوصول إلى قيادة الحكومة ليتم (٢٠١١) لولا المراجعات الفكرية الجذرية الحاكمة لنظرته للنظام السياسي المغربي ومشروعيته التاريخية.

---

(١١٥) لمزيد من التفصيل انظر مقارنة بين التجربتين التركية والإيرانية في كتاب (عبد الغني عماد: الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب. مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣، ص٢٤٤)

هذا فضلاً عن أن التجارب الثلاث بالإضافة إلى قيامها بمهمة توطين الديمقراطية في صميم منظومة الفكر السياسي الإسلامي، حولته إلى ثقافة مؤسساتية داخل تركيبتها التنظيمية ومؤسساتها القيادية حيث تجري عمليات المساءلة والرقابة واختيار القيادات وترشيحها.

إشكالية أطروحة فشل الإسلام السياسي ليست في تعميماتها وإطلاقياتها، فهي تحاذر الوقوع في هذا الخطأ المنهجي، كذلك ليست في الإطار النقدي والتحليلي لموضوعها الذي حددته منذ البداية لتكشف عن الأعطاب البنيوية الملازمة لمشروع الإسلام السياسي برمته منذ تأسيسه، الإشكالية بتقديري تكمن في بناء الأطروحة التفسيرية والتي جاءت تحت عنوان شديد السيولة والالتباس ذلك أن ما بعد الإسلام السياسي يحيل إلى نماذج وأشياء كثيرة، فضلاً عن أنه يعني تدشين مرحلة جديدة فيها الكثير من المؤشرات المتناقضة.

مشكلة هذه القراءة أنها لا تستحضر بعمق سيولوجي كاف المقاربة الدينامية التي تشتغل فيها هذه الحركات ولا تتبع تطور الصيغ الفكرية التي انتهت إليها بعد مسار معقد من المراجعات الفكرية التي مزجت بين الإسلام كمرجعية وبين الأمة والمصلحة والواقع وإكراهاته وضروراته والتي اشتغل عليها مفكرون إسلاميون كثر وأنتجت جيلاً لا يرى خصومة بين الإسلام والديمقراطية والحداثة. بل أن بذور مثل هذه الاتجاهات كان يمكن التقاط مؤشراتها في الأربعينات في مصر وسوريا يوم انخرطت بذور الإسلام السياسي إلى جانب الأحزاب والحركات الليبرالية والعلمانية وقبلت بمبادئ الدولة الدستورية الحديثة الناشئة في ذلك الحين. كان يمكن لذلك الحراك الديمقراطي لو أتيح له النمو أن ينشئ حواضنه ونخبه ويؤسس مساراته وتقاليده وأن يكون رافعة قوية لخطاب ما بعد إسلام سياسي مبكر قادر على التكيف والتحالف مع أحزاب ليبرالية وعلمانية، إلا أن إجهاض تلك التجربة بالانقلابات العسكرية وسيطرة الأيديولوجيا القومية والحزب الواحد أعاد الاعتبار للإسلام السياسي الراديكالي بصيغه المتعددة.

واليوم نشهد محاولات لإحياء المشهد السياسي القديم على وقع صراعات هوياتية متمذهبة ومسيسة تعيد إحياء ولاءات وعصبيات ما قبل الدولة بل وحتى ما قبل الإسلام السياسي بصيغته المعاصرة لتذكرنا بتلك الصفحات السوداء من تاريخ الاحتراب المذهبي

المسيس في الذاكرة الإسلامية مع ظاهرة الميليشيات الطائفية المسلحة والإسلام الطقوسي المسيس، حيث تحولت وللأسف الشديد الرايات المذهبية إلى هويات قاتلة نابذة للاختلاف والتنوع تحت عنوان المقاومة والتحرير ومواجهة الشيطان الأكبر.

لذلك لا يمكن بتقديري اختزال المشهد الإسلامي بأطروحة الفشل أو النجاح، والترويج للخطاب المابعدي، ذلك أن مثل هذا التصنيف سيبقى عرضة لانتقادات منهجية، خاصة إذا ما فهمنا الإسلام السياسي، على الأقل في أحد تعبيراته بأنه تمرد على الدولة الحديثة برمتها، على حاكميتها ووضعيتها وعلى محاكاتها للحداثة الغربية، لذا سيظل هناك دائماً إسلام سياسي احتجاجي خارج فكرة الدولة الحديثة ورافض لها، ولهذا فإن الإشكالية هنا ذات وجهين: الأول يتعلق بكيفية تعامل الدولة الممتنعة عليهم أساساً، مع هذا الاحتجاج والرفض. والثاني يتعلق بأساليب تعبيرهم عن هذا الرفض.

وعليه تذهب العلاقة بين الاستبداد والتطرف الديني من جهة والديمقراطية من جهة أخرى إلى دائرة ذات طابع وجودي وجدلي، ذلك أن الديمقراطية لا تحارب التطرف بل تزيل أسباب وجوده، حتى لا يجد التربة الصالحة لظهوره، أما الاستبداد السياسي فإنه الوصفة المناسبة للتطرف إذ يهيئ له المناخ والبيئة المناسبة التي تسمح له بالازدهار، فهو في قمعه واضطهاده له يدخل معه في علاقة ذات بعدين: إذ ينفعه ويضره كما ينفع نفسه ويضرها في آن معاً، إذ في صراعه معه ينعشه ثم يخنقه وهكذا في حركة جدلية مأساوية لا مفر منها، موفراً له بذلك قضية «المظلومية» كدافع ذاتي للتضحية والاستمرارية، ومبرراً لنفسه في الوقت نفسه محاربة «الظلامية» تحت شعار الحداثة الزائفة، تلك هي دوامة الأوهام الأيديولوجية الزائفة التي ينتجها الاستبداد الديني والسياسي أياً كانت الرايات التي يرفعها.

تؤول هذه القراءة إلى فرضية تقول أنه كلما انفتحت مداخل الدمج السياسي للقوى المحافظة والمتشددة دينياً وأيديولوجياً ارتفعت إمكانيات «إخراجها» عن سياقها الأيديولوجي المتشدد وترشيد سلوكها السياسي. ومرد ذلك إلى أن ثمة ميل لدى الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين لإبداء قدر من المرونة في خطابهم وممارستهم، ولو تكتيكياً في البداية، من أجل تعظيم مكاسبهم وحماية مصالحهم وزيادة تأثيرهم في «المجال العام».

وقد جرى اختبار هذه الفرضية أمبيريقياً في كثير من الحالات، في الدراسات السوسيوبوليتيكية، في ما بات يعرف اليوم بجدلية: «الدمج والاعتدال مقابل الإقصاء والتشدد»، وثبت أنها تتمتع بدرجة عالية من الاحتمالية.(١١٦) وهو مسار ثبت مع بعض الحركات الإسلامية التي استطاعت أن تتكيف مع النظام الديمقراطي وأن تتحول إلى قوة ديمقراطية معارضة بل ومشاركة في الحكم في بلدان مختلفة وهو أمر يشبه المسار الذي دخلت فيه الأحزاب الشيوعية، الشمولية واليمينية المؤدلجة في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية.(١١٧)

يمكن أن نخلص إلى تأكيد العلاقة الموضوعية بين الفاعلين السياسيين ومجمل الشروط المتوافرة في الحقل الاجتماعي والسياسي المحيط بهم، فالإقصاء أو التهميش الذي يتعرض له أي فريق أو مكون سياسي ينعكس تشدداً في خطابه، في حين أن أولى مخرجات الاندماج والمشاركة في العملية السياسية تتمثل بانخفاض حدّة التشدد وبولادة مسيرة الاعتدال (دمج = اعتدال). وبالتالي تخلص هذه الدارسة إلى أنه كلما كانت الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية حادة ومترافقة مع شعور هذه الحركات بأنها مستهدفة بالقمع، لجأت إلى السرية وإلى الطرح الإيديولوجي الجذري، وربما إلى العنف. وعلى العكس، كلما كان القمع والاضطهاد أقل ضراوة، وكلما كانت الأزمات والظروف السياسية والاقتصادية أقل حدة، لجأت هذه الحركات إلى الانخراط في الحياة السياسية العلنية، وأنشأت بالتالي هيكليات تنظيمية مرئية ومارست وظائف سياسية محددة، معتمدة ما يسمى بلغتها السياسية «فقه المرحلة» أو «الضرورة» والذي يرتب عليها انتهاج الواقعية والمرونة السياسية والبدائل الناعمة بدلاً من الطرح العقائدي والجذري.

---

(١١٦) عبد الغني عماد: الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٤، ص١١٨.

(117) John Voll and John Esposito, Islam democratic essence, Middle east quarterly, September 1994, p.p 3-11.

وقد أثبتت أطروحة Alexander R. Arifianto جدارتها وقوتها التفسيرية باستخدامها لمنظور القيادة الكارزمية الذي صكه ماكس فيبر وطبقه في دراسته الشهيرة لحركة الإصلاح الديني في أوروبا (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) ودور زعمائها (كالفن ولوثر) اللذين برزا حينها في إدخال التغييرات الفكرية من خلال تأثيرهما ومكانتهما وخبرتهما مستفيدين من السلطة الأخلاقية التي يتمتعان بها خاصة إذا ما توفر للقيادات الكارزمية بشكل عام كقيادات إصلاحية تعاون سليم ومؤسسات رسمية تساعدهم في مهمتهم التاريخية. ما يميز أطروحة Arifianto حول صنع الإصلاح والإسلام التقدمي أنها تقدم نموذجاً تفسيرياً جديداً يقوم على دراسة التجربة الاندونيسية بعمق سوسيولوجي يكشف حقائق جديدة عن حراك وآليات اشتغال الواقع والأفكار وجدلياتها على نماذج تحليلية جديدة معاصرة.(١١٨)

ثمة حقيقة ينبغي إدراكها بعمق، وهي حقيقة سوسيولوجية صاغها كارل مانهايم في كتابه الشهير «الطوبى والأيديولوجيا» فيما يشبه القانون، والذي أصبح يعتبر من الأدبيات الكلاسيكية في علم الاجتماع، تقول إن الأفكار لا تبقى جامدة بل تشهد تبدلات في حركتها، فهي تتبلور كطوبى ومثاليات، لكنها حال وصولها إلى السلطة تصطدم بالواقع ويعاد تشكيلها بأدلجة سياسية جديدة، وتكون الفجوة بين القديم والجديد واسعة بما يغيّر من شكل ومضمون الأفكار كلياً، بل يفكك بنيتها كمنظومة معرفية.

لذلك يمكن القول: إن السياسة غالباً ما تقوم بترويض الأيديولوجيا الصلبة، أما السلطة فإنها في الغالب تعمل على تفكيكها. وقد وصف هيغل الفكرة بأنها «تنحط» حين تتحول إلى واقع، وليس معنى انحطاطها أن تصبح بلا مضمون أو وظيفة، بل أن تصبح قابلة للتطبيق والنقد والتطوير في مساراتها الواقعية. لهذه الأسباب تنبثق أفكار جديدة وتصعد أيديولوجيات وتذهب أخرى إلى الأفول والذبول، تلك هي حركة الأفكار ومساراتها السوسيولوجية. وكم من مشهد تاريخي انتصرت فيه السياسة على

(118) Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of Progressive Islam in Indonesia
https://repository.asu.edu/attachments/93952/content//tmp/package-jjkeh6/Arifianto_asu_0010E_11981.pdf

الأيديولوجيا وحطم فيه الواقع أحلام وطوباويات المثاليين، وأثبت فيه الإنسان «حاكمية المجتمع» وأن ما ينتجه من تجارب ونصوص تعيش زمنها، تماماً كما كان كل زمن يعيد إنتاج نصوصه ويصيغ تجاربه على ضوء التحديات والحاجات، تلك هي دول وأفكار نداولها بين الناس، تنطق بها أفعالنا وعقولنا في جدلية التغيير الذي لا يحدث إلا على أرض الواقع، ما أن يبدأ الناس بتغيير أنفسهم ومجتمعاتهم بشكل صحيح.

الفصل الثاني

ما بعد الإسلام السياسي: فشل أم تطوّر أيديولوجي وسياسي؟

المبحث الأول

المابعديات.. جماعة «الإخوان المسلمين» نموذجا

د. خليل العناني

على مدار العقود الأربعة الماضية، لم يتوقف النشاط البحثي والأكاديمي في حقل الدراسات العربية، أو الشرق أوسطية كما يسمّيه البعض، عن البحث عن مفاهيم ونظريات واقترابات تفسيرية يمكنها فهم وتفكيك الظواهر السيوسياسية في العالم العربي، وفي مقدمتها الظاهرة الدينية أو الإسلامية أو الإسلاموية حسبما يسمّيها البعض. فمنذ قيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، وما طرحته من أسئلة معرفية وبحثية شائكة حول علاقة الدين بالدولة، والطقوسية بالحياة اليومية، والإيديولوجيا الدينية بالنشاطية السياسية، في المجتمعات العربية والإسلامية وعجلة الإنتاج والنشاط الفكري والبحثي عن الإسلاميين وخطابهم وأفكارهم وممارساتهم لا تتوقف، وذلك إلى أن وصلنا إلى مرحلة بتنا نحتاج فيها إلى تفسير ما يُفترض فيه أنه مفاهيم وأدوات للتفسير. تنطبق هذه الحال على ما نحن بصدد مناقشته في هذا المؤتمر وأقصد هنا مفهوم «ما بعد الإسلام السياسي» أو «ما بعد الإسلاموية»، والذي هو بحد ذاته، بحاجة للفهم والتفسير، كونه من أكثر المفاهيم غموضاً واضطراباً، ويعكس حالة الحيرة والفوضى المعرفية والبحثية في مجال دراسة الظاهرة الإسلامية.

لا يقلل هذا بالطبع من جهد واجتهاد من صكّوا هذا المصطلح أو المفهوم، كما أنه لا يطعن في جدّية محاولاتهم تفسير التحولات التي تمر بها الجماعات والحركات والتنظيمات الإسلامية (سمّها ما شئت)، بقدر ما يعكس حجم التعقيد والسيولة التي تتسم بها هذه الظاهرة بحد ذاتها، بحيث يبدو الأمر وكأنهم يحاولون الإمساك بشيء هو نفسه غير قابل للإمساك، وذلك سواء بحكم طبيعتها النشطة والسائلة، أو نظراً لسياقاتها المتغيرة والمتقلبة. وقد نالت ظاهرة الإسلام السياسي، على غرار غيرها من الظواهر الإشكالية في العالم العربي كالدولة والقبيلة والطائفة والربيع العربي...إلخ، حظاً وافراً من

التنظير والتفسير، أو بالأحرى محاولات التنظير والتفسير، إلى الدرجة التي يكاد لا يوجد فيها اتفاق، ولا نقول إجماع، بين الباحثين ليس فقط على مناهج وطرق تناولها وتفكيكها، وإنما على حزمة الألفاظ والمفاهيم والمصطلحات التي تُستخدم لتوصيفها، ناهيك عن تفسيرها. حيث أن ثمة فوضى مفاهيمية في توصيف الفاعلين في حقل الإسلام السياسي (وهو أيضا مصطلح إشكالي لا يخلو من مشاكل منهجية)، يختلط فيها المعرفي بالإيديولوجي، والموضوعي بالأنطولوجي، والحركي بالسوسيولوجي، وذلك حسب خلفية الباحث وتموقعه من الظاهرة وهدفه من دراستها. فهناك من ينعت الفاعلين في المجال السوسيوديني بالإسلاميين، هكذا دون تخصيص أو تمحيص، وهذا ما عليه جُلُّ الباحثين، بما فيهم أحياناً هذا الباحث، وهناك من يسميهم بالأصوليين، وثالث يسميهم بالإحيائيين، ورابع بالمتأسلمين، وهكذا. وربما أحد الحلول الناجعة للتعاطي هذه الفوضى المفاهيمية، ولو مؤقتا، هو تسمية هؤلاء بنفس المسميات التي يطلقونها على أنفسهم وذلك دون اختزال أو تعميم أو تصنيف. كأن نقول مثلاً جماعة «الإخوان المسلمون» في مصر، وحركة النهضة في تونس، وحزب «العدالة والتنمية في المغرب»، و«حزب جبهة العمل الإسلامي» في الأردن، وحركة «حماس» في فلسطين، والحركة الدستورية الإسلامية (حدس) في الكويت، وهكذا.

هذه الفوضى المفاهيمية نجم عنها اضطراب وفوضى أكثر وضوحاً في مناهج ومقاربات دراسة هذه الظاهرة، أقصد ظاهرة الإسلام السياسي، وتنوعت طرق تناولها ما بين حقول معرفية مختلفة كالحركات الاجتماعية، والدراسات الحزبية، وسوسيولوجيا الأديان، والدراسات الأمنية، وهكذا، دون أن تستقر ألباب وأفكار الباحثين على مناهج واضحة يمكن الاتفاق عليها.

جينيولوجيا مفهوم ملتبس

كان أول ظهور مصطلح «ما بعد الإسلام السياسي» أو ما بعد الإسلاموية post-Islamism، ولا أقول مفهوم كونه لا يفسر الظاهرة بل يزيدها غموضا، أوائل التسعينات من القرن الماضي في كتابات الباحث الفرنسي المعروف «أوليفيه روا» وخاصة كتابه المعروف «فشل الإسلام السياسي» الذي تحدث فيه عن إخفاق الحركات الإسلامية في

تحقيق أهدافها بإقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة سواء في مصر أو الجزائر أو غيرهما. وقد جادل «روا» بأن على هذه الحركات أن تعيد النظر في مواقفها وأيديولوجيتها، خاصة ما يتعلق بالموقف من الدولة الوطنية، وقضايا الحريات والحقوق والديمقراطية.(١١٩) لم يستخدم «روا» «ما بعد الإسلام السياسي» كمصطلح أو كمفهوم تفسيري، وإنما كلفظ وصفي لحالة العجز والجمود التي وصلت إليها الحركات والتنظيمات الإسلامية أوائل التسعينات خاصة بعد فشل، أو إفشال، تجربة الإسلاميين في الجزائر، وتصاعد المواجهة بين الإسلاميين والنظام المصري. وقد بدا استخدام اللفظ آنذاك كما لو كان امتداداً لموجة «المابعدية» التي اجتاحت المجاليْن الفلسفي والبحثي أوائل التسعينات من القرن الماضي، مثل «ما بعد الحداثة»، و «ما بعد القومية»، و «ما بعد الدولة»، و «ما بعد الحرب الباردة»،... إلخ. وقتها، لم يتجاوز المصطلح سقف الوصف السلبي للحالة التي وصلت إليها تيارات الإسلام السياسي آنذاك عطفاً على أزماتها سواء الداخلية (انشقاقات وانقسامات) أو مع أنظمة الحكم السلطوية.

خلال النصف الثاني من التسعينات، وتحديداً عام ١٩٩٦ اكتسب مصطلح «ما بعد الإسلام السياسي» زخماً جديداً، وذلك بعد أن نشر الباحث والسوسيولوجي من أصول إيرانية آصف بيات مقالاً في دورية «نقد الشرق الأوسط»Middle East Critique بعنوان «وصول المجتمع المابعد إسلاموي».(١٢٠) في مقالته المشار إليه حاول «بيات» إضفاء قدرة تفسيرية على مصطلح «ما بعد الإسلاموية»، وذلك من خلال تحليل صعود تمثلات سيسيودينية جديدة في إيران أو بالأحرى نمط جديد للتدين يتجاوز ما يطرحه التيار الإسلامي الكلاسيكي الذي قاد إيران منذ الثورة عام ١٩٧٩ وحتى منتصف التسعينات. هذا النمط الجديد للتدين تمثل في «حركة الفكر البديل» التي كان يقودها الباحث وأستاذ الفلسفة الإيراني عبد الكريم سوروش. في تلك المقال عرّف بّيات «ما بعد الإسلاموية» على أنها «حالة» أو مرحلة تلي مرحلة الاستنزاف الفكري والإيديولوجي والسياسي التي وصلت إليها الإسلاموية التقليدية وفقدانها للجاذبية بين قواعدها

(119) Olivier Roy, *Failure of Political Islam,*(Harvard University Press, 1994).

(120) Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*. Rout ledge. 5 (9): 43-52, 1996.

ومؤيديها».[١٢١] وأبرز تمثلات هذه الحالة، حسب بيّات، هي القدرة على «صهر الدين بالحريات الشخصية، وتحقيق التوافق بين الإسلام والحداثة وقيم الديمقراطية».[١٢٢]

بعد نشر مقال بيّات المشارة إليها، انتقل مصطلح «ما بعد الإسلاموية» من الهامش إلى قلب النقاشات والجدل حول تحولات الحركات الإسلامية، كما أثار ردود فعل مختلفة داخل الأوساط البحثية والأكاديمية. وقد اعترف بيّات في محاضرة ألقاها في إبريل عام ٢٠٠٥ في جامعة «لايدن»،[١٢٣] التي كان قد انتقل إليها من الجامعة الأمريكية بالقاهرة التي كان يدّرس بها حين كتب مقال «ما بعد الإسلاموية»، بأن مصطلح «ما بعد الإسلام السياسي» قد أثار كثير من اللبس واللغط بين الباحثين الذين أخرجوه من سياقه وحاولوا إنزاله على سياقات وحالات أخرى مثلما فعل الباحث الفرنسي «جيل كيبيل» الذي استخدم المصطلح للتدليل على بداية أفول وانحسار التيارات الإسلامية التقليدية خاصة السلفية والجهادية،[١٢٤] أو أوليفيه روا الذي استخدم المصطلح للتدليل على ما يسميه بمرحلة «خصخصة الدين» أو انتقاله من فضاء الدولة إلى الفضاء الخاص بالأفراد.[١٢٥]

دفعت ردود الفعل على مصطلح «ما بعد الإسلاموية» بيّات إلى إعادة النظر به، وإمكانية تحوله إلى مفهوم تفسيري متماسك يمكن تعميمه خارج الحالة الإيرانية، فتحدث في المحاضرة المشار إليها[١٢٦] إلى أن ما يقصده بما بعد الإسلاموية هو «حالة» و«مشروع

---

(121) Ibid, 45.

(122) Ibid.

(123) Formore on this, see Asef Bayat, "What is Post-Islamism?", *ISIM Review*, 16/Autumn 2005.

(124) Gilles Kepel, *Jihad: The Trial of Political Islam* (Harvard University Press, 2003).

(125) Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2002).

(١٢٦) من الجدير بالذكر إلى أن هذه المحاضرة تم تضمينها في كتاب نشره بيات عام ٢٠٠٧ حمل عنوان «جعل الإسلام ديمقراطيا... الحركات الاجتماعية والتحول نحو ما بعد الإسلاموية»:

Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and Post-Islamism Turn* (California: Stanford University Press, 2007).

واع يهدف إلى عقلنة عملية الأسلمة التي تجري في الفضاءات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية..هي محاولة لقلب أولويات الأسلمة رأساً على عقب بحيث تحل الحقوق محل الواجبات، والتعددية محل الصوت الواحد، والتاريخية محل النصوص الجامدة، والمستقبل محل الماضي».[١٢٧] وهنا يؤكد بيّات، وربما رداً على انتقادات البعض للمصطلح الذي صكّه، أن «ما بعد الإسلاموية» ليست حركة ضد الإسلاموية أو نقيضا لها، ولكنها محاولة لـ«إعادة علمنة الدين»، أو تقليل الدور السياسي للدين حسبما يقول.

الطرح الجديد لبيّات حول «ما بعد الإسلاموية»، واعتبارها مشروعاً بديلاً للإسلاموية، أثار موجة جديدة من ردود الأفعال في الأوساط البحثية والأكاديمية، لم تخل من انتقادات لطرحه الجديد، وذلك رغم تأكيد بيّات على رفضه للتاريخانية ولاعتبار البعض أن «ما بعد الإسلاموية» مرحلة لاحقة للإسلاموية. فعلى سبيل المثال تشير «لويز جوميز جارسيا» إلى أن مصطلح «ما بعد الإسلاموية» هو مفهوم إشكالي سواء على مستوي المفهوم أو على مستوى التطبيق وهو ما يعنى أنه مصطلح عاجز عن تفسير الظاهرة التي يدعي أنه يفسرها وهو ما يتضح بشكل جلي بعد الانتفاضات العربية عام ٢٠١١.[١٢٨] لذلك فقد عاد بيّات ووضع كتاباً بعنوان ما «بعد الإسلاموية: الوجوه المتغيرة للإسلام السياسي» عام ٢٠١٣[١٢٩] يحاجج فيه بأن الحركات الإسلامية هي في حالة تغير دائم، وبالنسبة له فإن ما بعد الإسلاموية يجب أن تفهم باعتبارها «ميلاد جديد وقطيعة مع المشاريع الإسلاموية التي سادت في القرن العشرين، وهي قطيعة نوعية على مستوى الخطاب والسياسات».[١٣٠]

وخلاصة القول فيما يخص الجدل النظري حول مصطلح «ما بعد الإسلاموية»، فإنه يمكن الإشارة إلى أربعة إشكالات يطرحها هذا المصطلح هي: الإشكالية أنه

(127) Asef Bayat, "What is Post-Islamism", *ISIM Review*, 16/Autumn 2005.

(128) Luz Gómez García, "Post-Islamism, the Failure of an Idea: Regards on Islam and Nationalism from Khomeini's Death to the Arab Revolts", *Religion Compass,* Volume 6, Issue 10, October 2012, Pages 451-466.

(129) Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (New York: Oxford University Press, 2013).

(130) Ibid, p. 29.

مصطلح يعاني قدراً من الغموض والسيولة ما يجعله فاقداً للقوة التفسيرية اللازمة لتحليل وتفكيك وتفسير تحولات جماعات وحركات الإسلام السياسي. الإشكالية الثانية، أنه مصطلح وصفي وليس تفسيري أو تحليلي فهو يصف تحولات تجري في مجال الحركات الإسلامية ولكنه لا يقدم أدوات تفسيرية لإمكانية فهم وتفسير هذه التحولات بشكل عميق كونه لا يتجاوز سقف وصف ما يحدث. الإشكالية الثالثة، أنه مصطلح مؤقت أو ترحيلي يتعاطى مع مرحلة زمنية معينة في طور تحولات الحركات والتيارات الإسلامية وذلك حتى يتم التوصل إلى مصطلحات أو مفاهيم أخرى يمكنها أن تقدم تفسيرات أكثر إقناعاً للتحولات التي تشهدها التيارات الإسلامية. وتتعلق الإشكالية الرابعة بالحتمية التاريخية وهي افتراض ثاوي في فحوى مصطلح «ما بعد الإسلاموية» حيث يفترض المصطلح أن ثمة مساراً إيديولوجيا أو فكرياً معيناً يجب أن تمر من خلاله كافة التيارات والحركات الإسلامية.

أزمة جماعة الإخوان المسلمين في مصر:

تعاني جماعة الإخوان المسلمون في مصر منذ انقلاب الثالث من يوليو من أزمة عميقة لم تشهدها الجماعة منذ نشأتها قبل تسعين عاماً. وهي أزمة مركبة يتداخل فيها السياسي مع التنظيمي، والداخلي مع الخارجي، المحلي مع الإقليمي والدولي.

١. الأزمة السياسية للإخوان

منذ خروجها، أو بالأحرى إخراجها من السلطة، في يوليو ٢٠١٣، تعاني جماعة الإخوان المسلمون أزمة سياسية عميقة. وهذه الأزمة مرتبطة بشكل كبير بحالة القمع غير المسبوق الذي تتعرض له الجماعة منذ ذلك الوقت وحتى الآن. حيث تبنى نظام ما بعد الثالث من يوليو ٢٠١٣ سياسة شديدة الوطأة ضد الإخوان بهدف القضاء عليهم. وزج بالآلاف من قادة الحركة وأعضائها في السجون، وتم مطاردة من استطاع الهروب منهم. بالإضافة إلى ذلك، قام بتجميد الأصول المالية والاقتصادية، ومصادرة المراكز التعليمية والطبية التابعة لهم، وكذلك السيطرة على الآلاف من مؤسساتهم الاجتماعية المنتشرة في ربوع مصر. علاوة على ذلك، قام نظام الجنرال عبد الفتاح السيسي بقتل المئات من أعضاء الجماعة ومؤيديها منذ انقلاب الثالث من يوليو ٢٠١٣، وذلك عن طريق استخدام القوة

المفرطة تجاه المتظاهرين مثل ما حدث في أحداث الحرس الجمهوري، وفض اعتصامي رابعة العدوية والنهضة،(١٣١) وكذلك عن طريق القتل خارج إطار القانون.(١٣٢) خلق هذا القمع غير المسبوق حالة من الخلافات والانقسامات الكبيرة في صفوف الحركة حول كيفية الرد، وما إذا كان على الأعضاء حمل السلاح لوقف قمع النظام.

وعلى العكس من حالات القمع السابقة، التي استطاعت الجماعة التكيف معها، أثرت حملة القمع الأخيرة بشكل كبير على الحركة، وفاعليتها. من ناحية أخرى، يعد الانقسام العميق بين أعضاء الجماعة حول كيفية الرد على قمع النظام، ومنّ يقود الحركة بعد اعتقال كبار قادتها من أهم القضايا التي تشهدها الحركة بعد الانقلاب. فقد شهدت الجماعة حالات متنوعة من القمع وذلك منذ تأسيسها على يد حسن البنا في عام ١٩٢٨. مع بعض الاستثناءات القليلة، شهدت العلاقة بين جماعة الإخوان والأنظمة السياسية

---

(١٣١) في ١٤ أغسطس/ آب ٢٠١٣، قامت قوات الأمن مدعومة من قبل الجيش بقتل أكثر من ٨٠٠ متظاهرًا من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، ومؤيديها الذين اعتصموا في ميدان رابعة العدوية والنهضة. ووفقًا لمنظمة هيومان رايتس ووتش، كانت هذه المذابح من أكبر حوادث القتل الجماعي غير المشروع في التاريخ المصري. للمزيد، انظر:

Human Rights Watch,« According to Plan: The Rab'a Massacre and Mass Killing of Protesters in Egypt» (August 2014)
www.hrw.org/sites/default/ les/reports/egypt0814web_0.pdf

(١٣٢) وفقا لتقارير عديدة لمنظمات حقوق الإنسان، أصبح القتل خارج إطار القانون، والاختفاء القسري ممارسة شائعة من قبل قوات الأمن المصرية، وخاصة ضد الإسلاميين. أيضا، أصبحت أحكام الإعدام الجماعية ضد قادة وأعضاء جماعة الإخوان المسلمين قاعدة في مصر. مزيد من التقارير والمعلومات حول انتهاكات حقوق الإنسان في مصر، انظر على سبيل المثال:

https://www.hrw.org/news/2014/06/09/egypt-new-leader-faces-rights-crisis

وعن عمليات القتل خارج إطار القانون أنظر:

https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/since-trumps-mideast-visit-extrajudicial-killings-have-spiked-in-egypt/2017/08/30/62bf48c0-8200-11e7-9e7a-20fa8d7a0db6_story.html?utm_term=.8ba842b703a2
http://www.bbc.com/news/av/world-middle-east-35610351/human-rights-groups-warn-of-extrajudicial-killings-in-egypt

أيضا، وفقا للموقع الإلكتروني الرسمي للإخوان المسلمين، قتلت قوات الأمن المصرية بشكل غير رسمي 135عضوًا في الحركة بين يناير ويونيو 2017

http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=32757

المتعاقبة على حكم مصر على مدار النصف قرن الماضي حالات من العداء تارة، والتنافس تارة أخرى، وهو ما كان واضحًا منذ اغتيال البنا عام ١٩٤٩.

في هذا السياق، تتعامل الدولة المصرية تاريخيًا مع الجماعة باعتبارها تهديدًا يجب احتواؤه أو القضاء عليه؛ حيث حظر جمال عبد الناصر (١٩٦٠-١٩٧١) نشاط جماعة الإخوان، واحتجز الآلاف من أعضائها وقياداتها، وأعدم بعضهم مثل مفكر الحركة الأشهر، سيد قطب. وقد اعتبر الجيل القديم لجماعة الإخوان تلك الفترة من القمع الاضطهاد محنة وابتلاء، وهي تجربة ستصبح فيما بعد واحدة من الاستراتيجيات الرئيسية التي ستتبعها الحركة لاستيعاب قمع النظام في السنوات التالية.

من جهة أخرى، استطاع الرئيس الراحل أنور السادات في السبعينيات (١٩٧٠-١٩٨١) فتح فصلًا جديدًا من العلاقة مع الجماعة؛ حيث قام بإطلاق سراح معظم قياداتها من السجون، مما سمح لهم بإعادة تنظيم الحركة والعودة إلى الحياة السياسية مرة أخرى.[١٣٣] ولكن دون منحهم الاعتراف الرسمي. واستطاعت الجماعة في عهده إعادة بناء شبكة علاقاتها الاجتماعية والتعليمية فضلًا عن استئناف نشاطها السياسي، وتزايد نفوذها في أوساط الشباب (خاصة شباب الجامعات). خلقت هذه التغييرات جيلًا جديدًا في الإخوان بقيادة المرشد العام للحركة، عمر التلمساني، الذي تبنى خطابًا تصالحيًا تجاه الدولة.

خلال حقبة الرئيس الأسبق مبارك (١٩٨١-٢٠١١) شهدت العلاقة مع جماعة الإخوان تفاوتًا بين التكيف والإقصاء، وذلك نتيجة انشغال مبارك بالمواجهة مع حركات الجماعة الإسلامية والجهاد الإسلامي، شهدت السنوات الأولى من حكمه تسامحًا مع أنشطة جماعة الإخوان المسلمين. واستطاع الإخوان انتهاز هذه الفرصة في تعزيز شبكاتهم الاجتماعية، ونفوذهم السياسي؛ حيث شاركوا بانتظام في الانتخابات البرلمانية، وعملوا

---

(١٣٣) للحصول على تقرير مفصل حول الأنشطة الاجتماعية والدعوية للإخوان المسلمين خلال السبعينات، انظر على سبيل المثال:

Abdullah Al-Arian, Answering the Call: Popular Islamic Activism in Sadat's Egypt, (New York: Oxford University Press, 2014).

على بناء التحالفات مع الأحزاب العلمانية والليبرالية واليسارية الأخرى. بالإضافة إلى ذلك، زاد نفوذهم داخل النقابات المهنية والجامعات والمساجد، التي أزعجت النظام وهددت نفوذه فيما بعد. مع منتصف التسعينات، تحول النظام ضد الجماعة، واتخذ سياسات قاسية تجاه أنشطتها، مما يشير إلى أن حقبة جديدة من الإقصاء والقمع قد بدأت تتشكل.

إن استجابة أعضاء جماعة الإخوان المسلمين للقمع بعد انقلاب ٢٠١٣ تتسم بالمعاناة، والانقسام، وعدم اليقين؛ حيث أدى فشل الحركة في كسر الانقلاب إلى موجة قاسية من القمع والإقصاء، التي انعكست على الأعضاء داخل الحركة وعمقت من خلافاتهم. وزادت هذه الانقسامات بعد اعتقال النظام لقادة الحركة من الصف الأول والثاني بعد مجزرة رابعة أغسطس/ آب ٢٠١٣، وكانت المرة الأولى التي يتم خلالها اعتقال المرشد العام، وأعضاء من مجلس الشورى ومكتب الإرشاد منذ ١٩٨١.

هذه الأزمة السياسية أثرت بشكل سلبي على جماعة الإخوان وأفقدتهم القدرة على وضع استراتيجية واضحة للتعاطي مع النظام الجديد. ولا تزال الجماعة في حالة صدمة مما وقع لها خلال السنوات الماضية وهو ما أدى إلى تشققات وتصدعات عديدة بين أعضاءها. وهو ما سوف نوضحه في الجزء التالي.

٢. الأزمة التنظيمية للإخوان

كثيراً ما تباهت جماعة الإخوان المسلمين بتماسكها التنظيمي وقدرتها على امتصاص الأزمات. لكن لا يبدو الأمر كذلك هذه المرة. فقد فقدت الجماعة توازنها وتماسكها التنظيمي بعد أن تعرضت لهزيمة سياسية غير مسبوقة. فالجماعة تعاني انقسامات، وإن لم تصل بعد إلى مرحلة الانشقاقات، على مستوى الأفكار والخطاب والاستراتيجيات. منذ اعتقال واختفاء قيادتها التاريخية، عانت جماعة الإخوان من فراغ قيادي حاولت بعض القيادات الشابة ملئه من خلال كفاحها ضد نظام السيسي. وقامت القيادة الشابة الجديدة بانتهاج نهج مغاير للقيادة العجوزة ممثلة في نائب المرشد محمود عزت والأمين العام للجماعة محمود حسين، يقوم على مواجهة النظام بكل السبل الممكنة وعدم الاستسلام له. وقد لاقت هذه القيادة الجديدة بعض التأييد من شباب الجماعة خاصة أولئك الذين تعرضوا أو تعرض ذويهم لقمع السلطات منذ انقلاب يوليو. وذلك على عكس منطق

القيادات القديمة التي ترى في الأزمة الحالية ابتلاء واختبار يجب الصبر عليه واستحضار سردية المنحة.

بوجه عام فقد ساهمت سلسلة الضربات والهزائم التي تعرضت لها الحركات الإسلامية طيلة مرحلة ما بعد «الربيع العربي» بالكثير من النقاشات والحوارات والأسئلة في أوساط شباب هذه الحركات. فسقوط الإخوان وقمعهم غير المسبوق، وانكسارات الثورة السورية، ومأزق حزب «العدالة والتنمية» التركي إقليميا ودولياً، وتقلّص نفوذ الإسلاميين في مناطق أخري كتونس والأردن والمغرب...إلخ، أثارت العديد من الأفكار والخيارات والسيناريوهات التي يتداولها شباب الإسلاميين الناشطين باتجاه السياسة والعمل الحركي وذلك بشكل يعكس موازيك متنوع، على عكس ما هو شائع عن جمود وسكون هذه التيارات، من المواقف الذي يجب أن يتم اتخاذها تجاه هذه الأزمات والانكسارات.

فمن جهة، يري فصيل من شباب الإسلاميين أنه لا مفر من «التكيف» مع المتغيرات المتسارعة التي تعصف بالمنطقة خاصة في ظل توحش الأنظمة السلطوية، واستقوائها بصعود اليمين المتطرف غرباً، ما يدفع بعضهم لاستحضار مقولات من فقه النوازل والأزمات من أجل التعاطي، وربما التغلب ولو نفسياً، على انكساراتهم وتراجعاتهم من قبيل ترديد مقولات كلاسيكية مثل «صلح الحديبية» و«الصبر على البلاء»...إلخ. ويري بعضهم أن «الخسارة تقدر بقدرها» وأن «ما لا يدرك كله لا يُترك كله»، وأن في مواقف ومواطن معينة يجب التراجع من أجل «درء المفاسد وجلب المصالح»، والاستعداد لجولة جديدة من الصراع بعد مراجعة الحسابات وفهم المعطيات وقراءة السيناريوهات. وذلك مثلما حدث مؤخراً في أوساط الإسلاميين المغاربة ومن قبلهم مع الإسلاميين التوانسة، والآن مع أحد الفصائل داخل «إخوان مصر» الذي أصدر ورقة تقييمية مؤخراً (سوف نعود إليها في مقال أخر) رآها البعض مقدمة لمراجعات جارية تقوم به بعض قطاعات الجماعة داخل وخارج البلاد.

في المقابل، يري فصيل أخر من شباب الإسلاميين أنه لا مفر من المواجهة مع الأنظمة السلطوية. وأن «التكيّف» والقبول بالسقف السياسي المنخفض لن يقنع هذه

الأنظمة بقبول الإسلاميين، بل سيجعلها تزيد الضغط عليهم وتقيّد حركتهم، وبالتالي لا مفر من مواجهتها وتحديها سياسياً وإيديولوجياً. لذا يطرح بعضهم الآن رؤى ناقدة لمواقف القيادات الإسلامية في بلدان مختلفة، ويشتبكون فكرياً وسياسياً وفقهياً مع قراراتهم وخياراتهم. ويعتبر ما بعضهم أنه لا يجب القبول بما يسمونه «خطابات الانكسار» و«الاستضعاف» التي توجهها هذه القيادات من أجل تبرير تراجعاتها وهزائمها. وفي حين لا يخلو بعض هذه الرؤى والانتقادات من نزعة عاطفية تعكس شعوراً عاماً باليأس والإحباط من ضعف خيارات القيادات، فضلاً عن بؤس الواقع وتعقيداته، إلا أنها أيضا تكشف عن تيار نقدي صاعد ومتزايد بين شباب الإسلاميين، لديهم القدرة والوعي والجرأة على تفكيك مقولات قياداته والاشتباك معها وذلك على عكس ما هو شائع عن علاقة هؤلاء الشباب بقياداتهم والتي كان يغلب عليها مبدأ «السمع والطاعة». ولعل من الحسنات غير المقصودة للسلطوية هو خلق هذه الحالة من الجدل والنقد الداخلي وفتح حوار إجباري بين القيادات والقواعد يتعرض فيه لكل القضايا التي كانت تمثل حتى وقت قريب «تابوهات» محظورة عن النقاش والخوض فيها.

هذه النقاشات والحوارات بين شباب الإسلاميين تعكس حالة من الفوران والتدافع الداخلي بين قواعد هذه الحركات. وعلى عكس ما قد يبدو ظاهرياً من جمود وتكلس هذه القواعد ونمطيتها، إلا أن ما نشاهده حالياً يعكس تحولات جوهرية تجري الآن داخل الحركات الإسلامية، وذلك بشكل يثير العديد من الأسئلة حول علاقة الشباب بقياداتهم وحركاتهم، ومدى قناعتهم بخيارات وقرارات هذه القيادات، واستعدادهم للقبول بها وإن اختلفوا معها، ومدي قدرة الحركات على السيطرة على شبابها إذا اختلفوا معها. ويبدو واضحاً أن مسألة التحكم في هذه الحوارات وتوجيهها حسب ما تريده قيادة الحركات الإسلامية لم يعد ممكنا في ظل اتساع الفضاء العام والانفجار الهائل في وسائل التواصل الاجتماعي التي باتت وسيلة فعّالة ومهمة في توجيه النقد لهذه القيادات وتفكيك العلاقات الهرمية داخل التنظيمات الإسلامية، بشكل أثر على السلطة الحركية والرمزية لهذه القيادات.

وإذا كانت معظم حوارات شباب الإسلاميين تدور حول «الممكن وغير الممكن» تحقيقه في ظل الأوضاع السلطوية الراهنة، فإن ثمة فصيل ثالث، وإن كان صغيراً

وهامشياً، بين شباب الإسلاميين يبدو أنه قد قرر التخلي عن هذه الحالة الحوارية والتدافعية، والتي يراها مضيعة للوقت وغير مجدية، ولجأ إلي خيارات حدّية إما من خلال الانزلاق باتجاه العنف والمواجهة المسلّحة مع هذه الأوضاع، أو التخلي عن النشاطية والحركية السياسية تماماً، وفي حالات محددة التخلي عن التدّين وأحياناً الدين نفسه، وذلك علي نحو ما تشير إليه بعض التقارير من انتشار «الإلحاد» في بعض أوساط الإسلاميين خاصة الذين يعانون أزمات نفسية وعصبية نتيجة للقمع غير المسبوق الذي تعرضوا له أو تعرّض له أقاربهم وأقرانهم.

وإذا كان من الصعب التعميم بين ردود أفعال شباب الإسلاميين في العالم العربي تجاه مشاكلهم وقضاياهم ورؤيتهم للعلاقة مع أنظمتهم وبقية القوى السياسية، إلا أنه ليس صعباً على أي مراقب أن يلحظ حالة الجدل الراهنة بينهم خاصة في ظل تراجع دور القيادات وقدرتهم علي احتواءهم وإقناعهم وهو ما قد يؤدي إلي تحولات نوعية قد تشهدها ساحات الإسلاميين في المستقبل القريب.

«الإخوان» وإمكانية الفصل بين السياسي والدعوي:

بعد الخطوة الجريئة التي قامت بها حركة «النهضة» التونسية بالفصل بين النشاطين الدعوي والسياسي قبل عامين،[١٣٤] زادت الدعوات بأن تتبني جماعة «الإخوان المسلمين» في مصر هذا الخيار، وأن تقوم بفصل ذراعيها الدعوي/التربوي عن السياسي/الحركي. بل ترددت أنباء عن دعوة بعض قيادات الإخوان في الخارج إلى تبني هذا الخيار. والحقيقة، فإن هذه الدعوات ليست جديدة وإنما تكاد تكون قديمة ومكررة، وقد جاءت من كتاب وباحثين ومثقفين طيلة العقد الماضي.

وثمة دراسات وأبحاث ومقالات عديدة كُتبت في هذا الشأن من بعض المحسوبين على التيار الإسلامي في العالم العربي. وهنا يمكننا الإشارة إلى الكتاب الشهير الذي حرّره الباحث الكويتي الدكتور عبد الله النفيسي قبل عقدين ونصف، وحمل عنواناً

(١٣٤) مؤتمر النهضة العاشر: الفصل بين الدعوة والسياسية، نون بوست، ٢١/ ٥/ ٢٠١٦
https://www.noonpost.org/content/11880

لافتاً هو «الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية... أوراق في النقد الذاتي»[١٣٥] وساهمت فيه أسماء معروفة كالمستشار طارق البشري، وحسن الترابي، ومحمد عمارة، وفريد عبدالخالق، وتوفيق الشاوي. وهو كتاب لا أعتقد أن قيادات الإخوان قد قرأته، شأن غيره من الكتابات النقدية الجادة الأخرى، وإلا لما كانوا قد وصلوا إلي ما هم عليه الآن. وهو الكتاب الذي أُعيد نشره مرة أخرى وحرّره وقدم له الدكتور حامد عبد الماجد قويسي، وهو من أشد الناقدين لسلوك جماعة الإخوان قبل الثورة وبعدها، رغم انتماءه للمظلة الإسلامية. كما أذكر أن الدكتور محمد سليم العوا كان قد كتب مقالاً عام ٢٠٠٧ دعا فيه الإخوان إلى الاكتفاء بالعمل التربوي والدعوي والبعد عن النشاط السياسي، وهو ما أثار ردود أفعال واسعة داخل الجماعة اتسمت في معظمها بالرفض والاستهجان.

وبعيداً عن ذلك، فإن ثمة معوقات وعراقيل تحول دون قيام جماعة الإخوان بمصر بعملية الفصل (وليس التمييز فحسب) بين النشاطين الدعوي والسياسي، على الأقل خلال المرحلة الحالية، لعل أهمها ما يلي:

أولاً ما يمكن أن نسميه بـ«مشكلة النشأة». فالخلط بين الدعوي والسياسي يمثل جزءاً رئيسياً من الحامض النووي للإخوان، فكرة وتنظيماً. صحيح أن الجماعة بدأت حياتها ولمدة عقد (من ١٩٢٨-١٩٣٨) كحركة دعوية اجتماعية، ولكن ذلك لم يكن سوى تمهيد واستعداد للانخراط في العمل السياسي لاحقاً وهو ما حدث بالفعل. ولعل أحد الأفكار السحرية التي جاء بها مؤسس الجماعة حسن البنا، والتي ألهمت، ولا تزال كثيرين، هي مسألة الشمولية (شمولية الفكرة والتنظيم)، وهي التي ساهمت في انتشار الجماعة بشكل كبير. وهي مسألة تعبر عن نفسها بشكل جليّ في التعريف الشامل الذي وضعه البنا للجماعة (دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية وشركة اقتصادية وهيئة اجتماعية). وبالتالي فإن أي حديث عن الفصل بين هذه العناصر، سوف يتطلب بالضرورة إعادة تعريف الجماعة لنفسها ولرسالتها ولدورها وحدوده. وهي مسألة تنطوي على مخاطر عديدة، إيديولوجية وتنظيمية وتعبوية، قد تودي

(١٣٥) عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية... أوراق في النقد الذاتي (مكتبة آفاق، ٢٠١٢).

بالجماعة ذاتها، ذلك أن أسباب الانضمام للجماعة تتراوح بين هذه العناصر السبعة التي وضعها البنا، وإن بأوزان مختلفة.

ثانياً، ما يمكن أن نسميه «عبء الجماعة الأم». فرغم الالتقاء في الجذر الفكري والأيديولوجي بين جماعة الإخوان في مصر وغيرها من الفروع في المنطقة العربية وخارجها، فإن الجماعة «الأم» لا تزال تمثل النموذج «النقي» للفكرة الإسلامية حسبما تخليها البنا وآمن بها تلامذته وتابعوه خاصة في مصر، وبالتالي فإن أي تغيير في أسس هذه الفكرة سوف يحولها إلى شيء أخر لا يصلح أن يسمّي بعدها بالإخوان المسلمين. ولربما كان ذلك أحد الأسباب التي جعلت الجماعة بعد ثورة يناير أن تلجأ لخيار «الأذرع» (أي إنشاء ذراع سياسي ممثلاً في حزب الحرية والعدالة) بدلاً من الفصل التام بين السياسي والدعوي. ذلك أن فكرة الفصل التام نفسها تبدو غير متخيَّلة، حتى الآن، لدي كثيرين داخل الجماعة. وأذكر أثناء المقابلات التي قمت بها أثناء إعداد كتابي الأول عن الجماعة (الإخوان المسلمون في مصر: شيخوخة تصارع الزمن، ٢٠٠٧) أن كثيرا ممن قابلتهم رفضوا فكرة الفصل التام بين الدعوي والسياسي، ولعلها كانت من القضايا التي لا يوجد عليها خلاف بين الشيوخ والشباب داخل الجماعة. بكلمات أخري، فإنه من الصعوبة على قيادات الإخوان وشبابهم أن يتخيلوا أنفسهم «أهل دعوة» فقط أو أن يقتصر نشاطهم على التربية والعمل الخيري فحسب، دون أن تكون هناك امتدادات تنظيمية وسياسية لذلك.

ثالثاً، ما يمكن أن نطلق عليه «عبء التنشئة». وهو عبء يرتبط بطبيعة التربية الإخوانية، والتي لا تقتصر فقط على توطين قيم دينية بحتة كالبيعة والطاعة وإنما أيضا تنطوي على قيم سياسية وتنظيمية كثيرة كالولاء والانتماء والشورى والمشاركة... إلخ. وهي تنشئة ليست سلبية passive بالمعني السياسي وإنما فاعلة وناشطة، وتظهر بوضوح في مناسبات مختلفة. وقيم التنشئة الإخوانية تفترض في الفرد الإخواني الحضور الدائم في المجال العام بمستوياته المختلف سواء السياسية أو الاجتماعية أو حتى على مستوى الروابط العائلية والشبكات الاجتماعية. بكلمات أخري، فإن الفرد الإخواني (خاصة في مستويي العضوية المنتظم والعامل) هو فاعل نشط باستمرار ويقوم بأداء مهام معينة كجزء من التزاماتها التنظيمية، تتجاوز البعدين الدعوي والتربوي. وبالتالي فإن الفصل

بين السياسي والدعوي، سواء باتجاه الاكتفاء بالأول أو بتكريس الثاني، بحاجة إلي منظومة تنشئة جديدة تختلف عما هو سائد حالياً داخل المحاضن الإخوانية وهو أمر يتطلب سنوات من أجل إنجازه.

رابعاً، عبء التنظيم، ونقصد هنا التضخم الهائل في حجم تنظيم جماعة الإخوان المسلمين والذي رغم الضربة التي يتعرض لها الآن، إلا أن ما خلفه من ثقافة تنظيمية ورثتها الأجيال الحالية في الجماعة، يمكن أن تشكل معضلة في مسألة الفصل بين السياسي والدعوي خاصة إذا كان التوجه ناحية بناء حزب سياسي فقط هو الخيار. وبشكل أكثر تحديداً، فإن طبيعة التنظيم الإخواني، كبنية هيراركية مغلقة، ونمطة عضوية مقصورة على فئات بعينها، ساهم في «تطييف» العقل الإخواني بشكل يصعب معه التحول إلى حزب سياسي مفتوح يضم أناس من خلفيات مختلفة. كما أنه من الناحية الفنية، فإنه إذا تم الذهاب باتجاه الحزب فإنه من الصعب أن يتم نقل الأفراد من التنظيم الإخواني إلى الإطار الحزبي الجديد دون القيام بعملية تغيير هيكلية في ثقافتهم وقيمهم التنظيمية. وهي مشكلة بدت بوضوح في حالة «حزب الحرية والعدالة» الذي لم يستطيع أعضاءه الفكاك من أسر الثقافة التنظيمية الإخوانية.

خامساً، عبء الواقع. يخطئ من يظن بأن قرار حركة «النهضة» الفصل بين المجالين الدعوي والسياسي هو وليد اليوم وإنما نتاج لعملية جادة وطويلة من المراجعات الفكرية والنقاش الداخلي. كما أن هذه العملية لم تكن لتأت ثمارها لولا وجود واقع سياسي مفتوح شجّع قيادات الحركة على اتخاذ هذا القرار الجريء. وهو ما لا يتوافر قطعاً في حالة الإخوان المسلمين حالياً لأسباب إيديولوجية وكذلك واقعية. إيديولوجيا لا توجد في الجيل الحالي من قيادات الجماعة شخصيات كاريزمية ذات فكر منفتح ومتقدم يمكنها القيام بهذه المراجعات الإيديولوجية العميقة. أما واقعياً، فإن الجماعة تواجه معركة استئصال وحشية، كما أنها منقسمة على ذاتها داخلياً وخارجياً وهو ما يصعّب إمكانية اتخاذ قرار مصيري بالفصل بين الدعوي والسياسي، وذلك بافتراض أنه تم النظر في النقاط الأربعة السابقة.

ورغم ذلك، فلا يُستبعد أن يحدث تطور داخل جماعة الإخوان خاصة بين الشباب الذين فقدوا الثقة في قدرة القيادات على تقديم طرح سياسي وفكري يتجاوز أزمات

الجماعة الحالية. بيد أن ظهور تيار جديد من داخل الإخوان يتبنى أفكار تقدمية أو إن شئت «ما بعد إسلاموية» يرتبط بشكل وثيق بالسياق السياسي والاجتماعي الذي تمر به البلاد. فمزيد من الانفتاح والدمج السياسي للإسلاميين يعد شرطاً مهماً وضرورياً في تطوير هكذا تيار يمكنه أن يمثل بديلاً لجماعة الإخوان بشكلها وفكرها وخطابها الحالي.

المبحث الثاني
تحولات التجربة الإسلامية المغربية

د. رشيد مقتدر

تنوعت تجارب الإسلام السياسي وتعددت مساراتها وتوزعت مآلاتها، وفقا للمتغيرات الآتية: طبيعة النظام السياسي وبنيته المؤسساتية، ومستوى انفتاحه أو انغلاقه، ونوعية النخبة السياسية وثقافتها السياسية، وطبيعة المرجعيات الإيديولوجية والمشروع السياسي المعتمد، وحجم المؤثرات الإقليمية والدولية وغيرها.

إن ربط خلاصات تجارب الإسلام السياسي في العالم العربي، من خلال نموذجين، نموذج التطور الطبيعي للإسلام السياسي، ونموذج إخفاق الإسلام السياسي، يستلزم التوقف قليلا لتأمل هذه التصنيفات والبحث عن المنطق السياسي الذي أوصلنا إليها، فانتكاسة الإسلام السياسي من خلال النموذج المصري وجموده والتطور النسبي للنموذج المغربي والتونسي، لا يرتبطان فقط بمرجعيات إيديولوجية أو أطروحات سياسية، بل لها علاقة بطبيعة كل نظام سياسي ومستوى تطوره الفكري والسياسي.

مشكل الإسلام السياسي إذن ليس مشكل النظام فقط، بل هو أيضا مشكل النخب السياسية المختلفة، والثقافة السياسية السائدة، والوعي التاريخي للمرحلة الراهنة، وحسابات السياسات الإقليمية والدولية وتناقضاتها.

ويبقى الهدف من استجلاء تحولات الإسلام السياسي هو توخي الحرص العلمي والحذر المنهجي في التعامل مع هذا الموضوع المركب. فالإسلاميون في المغرب مختلفو المرجعيات والمشاريع، فهناك القوى الإسلامية المندمجة داخل المؤسسات السياسية(حركة التوحيد والإصلاح، وحزب العدالة والتنمية)، وهناك قوى الإسلام السياسية العاملة من خارج قواعد اللعبة السياسية (والممثلة في جماعة العدل والإحسان أحد أكبر الجماعات

الإسلامية بالمغرب)،[١٣٦] وهناك قوى إسلامية نخبوية لا زالت تبحث عن المشروعية القانونية (كالبديل والحضاري والحركة من أجل الأمة)؛[١٣٧] وهناك قوى سلفية غير مهيكلة ودور فاعل لمجموعة من الزوايا الصوفية التي لا يسع المقام للتفصيل فيها.

لا بد من الإقرار بتحولات خطابات الإسلام السياسي من مفاهيم الدولة الدينية وتطبيق الشريعة وفرض الحدود، إلى الدولة المدنية وخطاب الأسلمة والهوية والتخليق وصولا إلى الإقرار بالديمقراطية وحقوق الإنسان ودولة الحق والقانون، ويمكن تفسير تحولات الإسلام السياسي في التجربة المغربية من خلال نموذج حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية، بارتباطه أولا بصيرورة الإدماج السياسي للقوى الإسلامية وما تطلبه من مراجعات فكرية وسياسية، وفي علاقته من جهة ثانية بتأثيرات ما سمي «بالربيع العربي».

كان هنالك نهج سياسي يتوجس من إدماج الإسلاميين، مند سنة ١٩٨١-١٩٩٧، وقد بدأ مسلسل إدماجهم داخل المؤسسات السياسية مند سنة ١٩٩٧ إلى ٢٠١١ التي اضطلع فيها الإسلاميون الإصلاحيون بدور المعارضة السياسية داخل البرلمان، تلته أحداث «الربيع العربي» التي شكلت مرحلة جديدة تمكنوا خلالها من الوصول إلى السلطة وقيادة العمل الحكومي، وبالتالي خوض تجربة سياسية جديدة داخل دواليب السلطة مواقع التأثير والنفوذ؛ وهو ما مكنهم من إنضاج طروحاتهم وتطوير تصوراتهم حول قضايا السياسة والحكم، بالاحتكاك مع السلطة وباقي الفاعلين السياسيين، والنظر إلى العمل السياسي كمجال يستلزم الاحترافية، والتخصص في عرض المشاكل وتدبير السياسات العامة، فكان من نتائج هذا المسلسل الاستيعابي تمكين الإسلاميين من فهم

---

(١٣٦) رشيد مقتدر: «**الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر**»، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي ٢٠١٣)، من ص ٦٧ إلى ١١٠.
وأيضا، د. رشيد مقتدر: «**القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة خلال مرحلة ما قبل الربيع العربي وبعده: محاولة للفهم**»، ضمن كتاب جماعي بعنوان: «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، الطبعة الأولى ٢٠١٣؛ ص ٢١٥-٢٧٦.
(١٣٧) رشيد مقتدر: «**الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر**»، مرجع سابق ذكره، ص١١١-١٤٦.

منطق الدولة والسياسة كما هي، لا كما يجب أن تكون، والعمل على اكتساب الخبرات عبر الممارسة السياسية بشكل يساعد على دمقرطة المشروع الحركي الإسلامي من خلال المعارك الانتخابية والسياسية.

ومن بين الأسئلة المرتبطة بتحولات الإسلام السياسي في علاقته بتحديات ما سمي بالربيع العربي ما يلي:

• لماذا أخفقت مختلف المشاريع السياسية للقوى السياسية في صنع عملية التغيير السياسي، بينما توفق الشارع العربي في بعض التجارب من فرض التغيير السياسي والدستوري؟ كيف نفسر الإجماع الحاصل بين كافة القوى السياسية على مطلب الديمقراطية بعد أن كان مختلفا حولها في السابق؟

• بماذا نفسر تطور خطابات الإسلام السياسي من مفاهيم الدولة الدينية وتطبيق الشريعة وفرض الحدود إلى الدولة المدنية وخطاب الأسلمة والهوية والتخليق وصولا إلى الإقرار بالديمقراطية وحقوق الإنسان وحق الاختلاف مقارنة مع مرحلة ما قبل الربيع العربي؟

• لماذا بدا الإسلام السياسي من خلال التجربة المغربية والتونسية أكثر انفتاحا واستحضارا لروح التوافق السياسي مقارنة مع التجربة المصرية التي وصلت لمرحلة الجمود والانتكاسة؟ ولماذا عرفت تجربة الإسلام السياسي من خلال حزب العدالة والتنمية المغربي وحزب النهضة تطورا في مرجعياتها الإيديولوجية وتصوراتها السياسية مقارنة مع تجارب أخرى للإسلام السياسي كتجربة الإخوان المسلمين في مصر؟

يمكن أن نفسر إجماع الجماهير خلال مرحلة الربيع العربي حول ضرورة الديمقراطية وأولويتها بالنسبة لمجتمعاتنا، إلى مجموعة من العناصر التفسيرية الآتية:

أولا: تحول الديمقراطية إلى مبدأ ونظام حصل بشأنهما الإجماع بعد أن فيما قبل نظام مختلف حول أسسه العقائدية والفلسفية ومشكوكا في شرعية تمثيليته السياسية.

ثانيا: فاعلية النموذج الغربي ونجاعته في تدبير الصراع السياسي، يعزى بالأساس إلى وجود آليات مؤسساتية ديمقراطية لتدبير الخلاف السياسي والاجتماعي.

ثالثا: أزمة النموذج السياسي العربي الإسلامي وما يعرفه من أعطاب سياسية ومؤسساتية وثقافية، كالتسلط والاستبداد وغياب أسس عقلانية لتدبير الصراع السياسي، يشكل استمرارية لنموذج سياسي استبدادي ينهل من بنية ثقافية سلطوية تشبعت بها المعارضة السياسية، التي قد تعتبر نفسها بديلا قائما للأنظمة الحاكمة مما قد يؤدي إلى إعادة اجترار نفس النموذج السياسي المنغلق.[١٣٨]

ونشير أيضا أن الانخراط البراغماتي للفاعلين السياسيين في سيرورة مرحلة التحولات، أفضى إلى تركيز الجهود في التفكير في عملية التموقع السياسي والبحث عن مكانة متقدمة داخلها، بينما ظلت الطروحات الفكرية شبه مجمدة أمام مرحلة ما بعد الربيع العربي؛ وهو ما ولد فراغا علميا وثقافيا يستلزم تأطيرا معرفيا ومنهجيا، مفاده تجاوز الإشكالات السياسية والفكرية الكلاسيكية في سياق علاقة المجتمع بالدولة في العالم العربي، وبالتالي اقتراح إشكاليات جديدة لم تكن مطروحة من قبيل إدخال الشارع العربي، كفاعل سياسي واجتماعي قادر على صنع عملية التغيير.

ملاحظات منهجية وعلمية حول الموضوع

• ضرورة تفادي مساوئ المقاربات التعميمية التي تنمِّط حركات الإسلام السياسي ككيانات وتنظيمات واحدة، فالإسلام السياسي في المغرب ليس جسما موحدا تحكمه المرجعيات والتصورات نفسها، فبالرغم من وحدة المرجعية الإسلامية فإن الواقع العملي وسياقات كل بلد وطبيعة ثقافته السياسية والاجتماعية وغيرها، أفرز لنا تعددا في القراءات الإيديولوجية وتعددا في الرؤى السياسية؛

• أزمة الأطر النظرية والنماذج المعرفية في تفسير الظواهر السياسية والواقع الاجتماعية والثقافية وفهمها فهما علميا موضوعيا، وهو ما تعترضه مجموعة من التحديات النظرية والمنهجية، بحكم أن الأطر المعرفية والعلمية التي كانت تدرس بها مجتمعاتنا العربية، أضحت شبه متجاوزة خاصة بعد ما سمي «بالربيع العربي»، ومن

(١٣٨) رشيد مقتدر: «**الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر**»، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٤.

سمات المراحل الانتقالية الهشاشة والسعي للخروج من شخصانية السلطة ونزعاتها الفردية والتسلطية إلى الطموح للمزيد من المأسسة والتقنين لقواعد اللعب السياسي؛[١٣٩]

• أمام اتساع مخاطر مساحات اللامعنى والضبابية اللذين يكتنفان الفعل السياسي والاجتماعي، أدت النزعة التخصصية وتعدد الحقول المعرفية، كالعلوم السياسية، العلوم الاجتماعية، الفلسفة والفكر السياسي، الأنتربولوجيا وعلم التاريخ، علوم الإعلام، إلى معالجة أكاديمية لموضوع الإسلام السياسي ومختلف قضاياه وإشكالاته كل من زاوية تخصصه ونوعيته مقاربته نظرية كانت أم ميدانية، قد فاقم من الصعوبات التي تواجهها المقاربات العلمية الرامية إلى استجلاء الفعل السياسي وتفكيكه بحكم ما يتسم به من تعقيد وتقَلُّب وتَخَفٍّ[١٤٠]، وبالتالي فالرهان العلمي الذي أصبحت تقتضيه المرحلة بتحولاتها وتعقيداتها الظاهرة والبنيوية، يطمح إلى تجاوز الأحادية المعرفية التي نمط العلم والمعرفة في قالب تخصصي واحد، والانفتاح على أكبر قدر ممكن من الحقول المعرفية، للاستفادة من مناهجها وتقنياتها على أساس مراعاة خصوصية كل منها[١٤١].

• وجود حالة من اللبس بين مفهومي الإسلام كدين والإسلام السياسي كأيديولوجيا، وهو ما يستلزم التحديد النظري المختصر لمفهومي الأيديولوجيا والدين؟ فالأيديولوجيا نسق من الدلالات المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي المشروع LIGITIME وتعرف كمجموعة من التصورات الفكرية والمبادئ السامية أو القيم العليا[١٤٢] ورغم إمكانية ارتكاز الإيديولوجيات على بعض النظريات العلمية، فإنها تبقى نظريات إما

---

(١٣٩) د. رشيد مقتدر: «**تأملات في التجربة السياسية لحكومة العدالة والتنمية في الحكم**»، سياسات عربية، دورية محكمة تعنى بالعلوم السياسية والعلاقات الدولية والسياسات العامة، العدد ٣، تموز/ يوليو ٢٠١٣.

(١٤٠) د. رشيد مقتدر: «**الإسلاميون الإصلاحيون والسلطة بالمغرب: مقابلات حول الحكم والسياسة**»، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الطبعة الأولى ٢٠١٦. ص٩-١٠.

(١٤١) رشيد مقتدر: «**الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب**»، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠، ص ١٦-١٨.

(142) Pierre Ansart": **Les idéologies Politiques** "PUF, 1974, P 17-19

خاطئة أو مشكوك في علميتها، مما يمنحها مصداقية لا تستحقها،(١٤٣) فقوة الأيديولوجيا لا تتحدد فقط في تماسكها المنطقي وعمقها الفكري، بل في قابليتها لجلب الجمهور وإغرائه بنجاعة مشروعها، وللأيديولوجيا عدة وظائف هي الشرعنة والإقناع والدمج والتمويه؛(١٤٤) ويمكن للأيديولوجيا أن ترتكز على عقائد ومرجعيات دينية، تشكل إطارا لبنيتها الفكرية ومشاريعها السياسية؛ فهناك من ينظر إلى تيارات الإسلام لسياسي كجماعات دينية تجسد ماهية الدين وتسعى إلى تطبيقه على الواقع، وهناك من يعتبرها اجتهادا معينا في النظر إلى الدين وكيفية فهمه وطريقة تنزيله.

يتبنى الإسلامي الدين كهوية إيديولوجية، وبالتالي فالإسلامي يطمح تحويل تدينه ومرجعيته الإسلامية وتطبيقه كمشروع سياسي واجتماعي، بمعنى أن الإسلامي يسعى إلى تغيير السلطة السياسية والمجتمع وباقي النسق الرمزي وفقا لمعتقداته وقناعاته التي يراها قادرة على التغيير والإصلاح.(١٤٥) فالإسلام السياسي إذن عبارة عن مرجعية إيديولوجية ومشروع سياسي لقوى سياسية واجتماعية تشتغل في ظل تنظيم هرمي، ينهل من المرجعية الإسلامية بغية الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها.

نشأة الإسلام السياسي بالمغرب وتطوره

سأستعمل الإسلاميين الإصلاحيين كمفهوم إجرائي للتدليل على الإسلاميين المنضوين داخل حركة التوحيد والإصلاح، والذين تم إدماجهم داخل الحقل السياسي في إطار حزب العدالة والتنمية، الذي قبل الاندماج داخل الحقل السياسي المؤسساتي والعمل وفقا لقواعد اللعبة السياسية، وبذلك فإن استعمالنا لمصطلح الإسلاميين اختصارا لا نقصد به أي تعميم أو خلط مع القوى الرافضة لمسار الإدماج كجماعة العدل والإحسان.

إذا كان هناك إجماع حول تاريخ ظهور التنظيمات الإسلامية الحركية في المغرب، والذي يعود حسب أغلب الباحثين إلى حركة «الشبيبة الإسلامية»، التي أنشئت سنة

---

(143) Raymond Boudon :" L'idéologie ou l'origine des idées reçues ."Idées Forces, FAYARD, 1986 P.44

(١٤٤) رشيد مقتدر: «الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر»، مرجع سابق، ص ٨.

(١٤٥) نفس المرجع، ص٢٤-٢٥.

١٩٦٩، فإن الاختلاف تمحور حول محددات النشأة وبواعثها، والشروط التي أفرزتها والظروف الذاتية والموضوعية التي ساهمت في تطورها، لاسيما أمام وجود مثيرات إيديولوجية وثقافية وسياسية تمثلت في اليسار الماركسي بمكوناته وتياراته، الذي كانت له الهيمنة التامة على الساحة الإيديولوجية والفكرية والثقافية، فكان له نفوذ كبير في تأطير الحركية الفكرية والثقافية وتوجيهها وتعبئتها لتقوية أنصاره واستقطاب المتعاطفين.(١٤٦)

دخلت حركة الشبيبة الإسلامية لمرحلة التأزم وبداية التصدعات والخلافات، بعد اتهام عدد من قياداتها واعتقالهم بتهمة التورط في عملية اغتيال القيادي الاتحادي عمر بن جلون، وعاشت الحركة بعد فرار زعيمها عبد الكريم مطيع الذي ظل يسهر على تسييرها من الخارج، فراغا قياديا حاولت الحركة سده بتشكيل لجنة سداسية مكونة من مناضليها من أجل إنقاذ الشبيبة،(١٤٧) ونظرا لعدم قدرة عبدالكريم مطيع على التحكم في «القيادة السداسية»، اتهمها بالعمالة للنظام والتآمر على الحركة، وهو ما حدا بمطيع إلى تعيين قيادة جديدة، في حين رفضت القيادة السداسية الاعتراف بالقيادة الجديدة، مما أفضى إلى خلخلة الحركة وانسحاب العديد من أعضائها، ورغم مبادرات الإصلاح ومحاولات رأب الصدع، إذ تأكد أن حدّة الاحتقان وعمق الخلاف كان يتجاوز حدود ما كان مخططا له، وسرعان ما تطور الأمر إلى استشراء أزمة بنيوية، عصفت بمكونات حركة الشبيبة الإسلامية وتياراتها.

لقد تميزت علاقة حركة الشبيبة الإسلامية بنظام الحكم، بمجموعة من المراحل التي سنوجزها كالآتي:

• مرحلة السلم والمهادنة مع السلطة: التي طبعت مرحلة ظهور حركة الشبيبة الإسلامية وامتدت من سنة ١٩٦٩ إلى ١٩٧٥، حيث كانت حركة الشبيبة جمعية معترفا بها قانونيا، وخلفها تنظيم مواز بهياكله وشعبه وخلاياه.

---

(١٤٦) رشيد مقتدر: «الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب» مرجع سابق، ص٣١.

(١٤٧) محمد يتيم: «حركة التوحيد والإصلاح: التجربة الوحدوية، التوجهات العامة» ضمن ملف العدد: الحركة الإسلامية في المغرب. مجلة الفرقان العدد ٤١، ١٩٩٨، ص ٢٧.

• مرحلة تفكيك الحركة وملاحقة رموزها: تميزت هذه المرحلة بانتقال الحركة من العمل العلني إلى العمل السّرّي، مباشرة بعد اغتيال عمر بن جلون وامتدت من سنة ١٩٧٥ إلى ١٩٨١ فانتهجت الشبيبة الإسلامية العمل السري والمنهج الثوري، حيث تبنت أطروحة الجاهلية متأثرة بأفكار سيد قطب وتوجهاته؛

• ما بعد مرحلة التشرذم التنظيمي (ما بعد ١٩٨١): تم اتخاذ قرار الانفصال عن الخط الثوري لحركة الشبيبة الإسلامية، والقطيعة معها ونبذ العنف والسعي لممارسة العمل الدعوي والسياسي السلمي، المعتمد على التدرج والابتعاد عن العمل السري، وقد تبلور هذا التوجه بكل وضوح وحسم بعد سنة ١٩٨٦.

وفي نفس السياق شهدت الشبيبة الإسلامية، تمزقا وتشرذما بعد انسحاب أبرز القوى والتيارات عنها، وقد نحت نهجا أكثر راديكالية وعنفا بعد دعوتها للعمل المسلح ضد النظام، مما أدى في آخر المطاف إلى عزلتها وانحصارها في عدد محدود من الأتباع، بعد تشرذمها إلى عدة تيارات وتوجهات شكلت فيها بعد أبرز القوى الحركية الإسلامية.

إذا كانت نشأة الجماعة الإسلامية نتيجة مباشرة لسلبيات مرحلة التشرذم التنظيمي (ما بعد) ١٩٨١، فإنها قد تميزت باتخاذ قرار الانفصال عن الخط الثوري لحركة الشبيبة الإسلامية والقطيعة معها ونبذ اللجوء للعنف وممارسة العمل الدعوي السلمي المعتمد على التدرجية والابتعاد عن العمل السري، وشكل دخول الأستاذ عبد الله بن كيران ومحمد يتيم وعبد الله بها وغيرهم من القيادات للعمل العلني مرحلة جديدة للتجربة الحركية الإسلامية.

إن أهم ما ميز هذه المرحلة هو قدرة قيادة الحركة باتخاذ قرار استراتيجي مهم، هو التخلي عن الخط السري والنهج الانقلابي في حدود سنة ١٩٨٦، وتجاوز السرية والتخلي عن المفاهيم الثورية، والدخول إلى مرحلة العلنية والعمل في ظل المشروعية، وإعادة النظر في العديد من المقولات والمفاهيم، كالموقف من نظام الحكم، وطبيعة المشروع الإسلامي المدافع عنه، والموقف من العنف.

وستغير الجماعة الإسلامية اسمها إلى حركة الإصلاح والتجديد مع بداية التسعينات، ثم توحدت في فترة لاحقة مع رابطة المستقبل الإسلامي للإعلان عن مولود

جديد سمي حركة التوحيد والإصلاح، وقد تم الإعلان عن التوحيد في بيان مؤرخ في ٣١ آب/ أغسطس ١٩٩٦.

التحولات الفكرية والسياسية للإسلاميين الإصلاحيين

لقد استلزمت التحولات البنيوية والفكرية التي شهدها التيار الإسلامي الإصلاحي بالمغرب، بداية إرسائه لنظرة إيجابية مرنة اتجاه نظام الحكم والدولة والسياسة، شكلت تطورا في مواقفه المقرة بالعمل السياسي، على أساس اعتراف السلطة السياسية بحق الإسلاميين بالدخول للمجال العمومي.

إن اعتماد منهج التغيير الحضاري الذي يعتبر جوهر العمل الإسلامي فعلا إصلاحيا، ينبذ العنف والتطرف كوسيلة لحل للصراعات الاجتماعية والسياسية، قد شكل قطيعة مرجعية مع منهج التغيير السياسي الثوري؛ فأسهم عدد من رموز الحركة الإسلامية ومثقفيها على إعادة تجديد رؤيتها لطبيعة الأزمة التي تعترض الأمة وسبل حلها.

استندت التنظيرات الفكرية للحركة والحزب على المنهج الحضاري والثقافي كآلية تفسيرية، تقر بأولوية العامل الديني والثقافي والسياسي في الفهم والتأويل، وهو ما طبع المرجعية الفكرية والإيديولوجية بمرونة فسرت بتعدد المصادر الفكرية والشرعية المعتمد على رؤية مقاصدية تنم عن وعي بطبيعة الإشكالية التي يتخبط بها المجتمع، وإدراك لموازين القوى الاجتماعية والسياسية؛ فبلور لنا تعددا في الاجتهادات والتأويلات وتباينا في القراءات والتحليلات، وغياب الأحادية التنظيرية التي تزكي مشيخة الزعيم الكاريزماتي الملهم.

كما اعتنق التيار الإسلامي الإصلاحي اجتهادات فكرية خارج المدرسة الإخوانية، وخاصة إسهامات مالك بن نبي وعلال الفاسي والدكتور حسن الترابي والشيخ راشد الغنوشي، لوضع بنية فكرية إيديولوجية بديلة تخرجهم من إكراهات المرجعية الإسلامية الثورية، التي ظلت مهيمنة على الفضاء الثقافي والإيديولوجي،كما تطعيمها باجتهادات العديد من أبناء الحركة كالدكتور أحمد الريسوني وفريد الأنصاري والعثماني ويتيم وغيرهم.

إلا أن القطيعة المرجعية التي أرساها الإسلاميون، لا تنفي تأثرها بالجانب الدعوي والتربوي المشرقي الذي لا يزال حاضرا، بينما تمكن الإسلاميون من تحقيق الاستقلالية على الصعيد الإيديولوجي والفكري والسياسي وإنضاج تجربتهم السياسية، مما عكس تطورا في علاقة الإسلاميين مع الحكم وتفعيلا لمسلسل الإدماج رغم الصعوبات والعوائق التي تعتريه.

محطات التيار الإصلاحي

ويمكن أن نوجز المسار الذي اجتازه التيار الإسلامي الإصلاحي في المراحل الآتية:

• المرحلة الأولى امتدت من سنة ١٩٧٩ إلى١٩٨٦ وشكلت فترة بلورة رؤية جديدة تقطع مع تجربة الشبيبة الإسلامية الثورية، والتخلص من تأثيراتها النفسية والسياسية، فتم الانفصال التنظيمي عن الحركة الأم بفعل قرار سياسي، ومحاولات إحداث تنظيم جديد بهياكل وأجهزة مستقلة، حيث عجز هذا التيار خلال هذه المرحلة من تجاوز نظرية العمل الثوري الموروثة عن الشبيبة الإسلامية، وتشكل وعي جديد بفشل أسلوب مقارعة النظام والصدام معه، والاقتناع بضرورة المراجعات على أساس التعايش مع النظام والعمل من داخله كبوابة للإصلاح.

• المرحلة الثانية ابتدأت من سنة ١٩٨٦-١٩٩٦ وقد تمخض عنها أولا نبذ السرية والعمل في ظل العلنية، وثانيا الإيمان بفكرة المشاركة السياسية وبداية الإنتاج الفكري والسياسي والشرعي المدعم لها.

تخلل هذه الفترة البحث عن المشروعية القانونية كوسيلة للمشاركة في اللعبة السياسية، فتمت محاولة تأسيس حزب «التجديد الوطني» و«الوحدة والتنمية» رفضت من طرف النظام، ففهمت قيادة الحركة بأن طبيعة المشكل سياسية صرفة، تأخذ المسلك القانوني كذريعة للرفض والاحتجاج، فتم المرور إلى الصيغة الثانية التي تنص على الالتحاق بحزب سياسي قائم، لإدراكهم بأن دوافع هذا الرفض سياسية وليست قانونية؛

• المرحلة الثالثة تمحورت ما بين سنة ١٩٩٧ إلى ٢٠٠٣ شكلت بدية الاندماج السياسي للإسلاميين داخل الحقل العمومي والاحتكاك بباقي الفاعلين السياسيين الرسميين، فتم الانتقال من مجال الأيديولوجيا والتفكير إلى ممارسة السياسة من بوابتها الرسمية بعد الدخول إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية.

تمت إعادة صياغة وثائق الحزب وتصوراته، كما فُتحت فروع جديدة له في باقي العمالات والأقاليم، أما على الصعيد الحركي فتم السير قدما في تفعيل المرحلة الانتقالية الاندماجية بين حركة الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي، في إطار حركة التوحيد والإصلاح خلال الفترة الممتدة بين ١٩٩٦ إلى ١٩٩٨.

شكل دخول الإسلاميين لحزب الدكتور الخطيب، بعد اقتناع الحركة بضرورة المشاركة السياسية كرهان استراتيجي، لم يعد هناك أي خلاف حوله كما كان الشأن في الأول، فقد أصبحت المشاركة مسألة بديهية أتبث الواقع مدى نجاعتها في تقوية النفوذ السياسي للإسلاميين، وهو ما نجم عنه تبني الحركة لمشروع الحزب السياسي الشيء الذي خلف ثنائية تنظيمية ضمت الحركة والحزب. إلا أن تقلبات السياسة وحساباتها وصراعاتها، اضطر الحركة إلى وضع مسافة بينها وبين الحزب، لتفادي التهم التي وجهت إليها باستغلال الدين في السياسة، فطُرِح مبدأ الفصل بين الحركة والحزب إلا أن واقع التداخل في القيادات المشتركة والمشروع، وهو ما استلزم التفكير في تعويض مبدأ الفصل بمبدأ التمايز في الوظائف والاختصاصات، الذي أملته الظروف السياسية وموازين القوى السياسية والاجتماعية.

جدلية الحزبي والحركي، الدعوي والسياسي

ولا بد من توضيح طبيعة العلاقة بين حركة التوحيد والإصلاح الذي يمثل المرجعية الدعوية والتربوية لهذا التيار، وحزب العدالة والتنمية المنخرط في المؤسسات السياسية، فقد أدى إدماج التيار الحركي داخل اللعبة السياسية إلى تطور علاقة الحركة بالحزب، مما طرح عدة إشكالات حول علاقة الحركة بالحزب، أو جدلية الحزبي والحركي أو السياسي والدعوي، فتعددت اجتهادات الباحثين حول هذا الإشكال، إذ اعتبر بعضهم أن التنظيم هو بنية واحدة برأسين يتحملان نفس المسؤوليات، ولكن وفقا

لوظائف مختلفة،[١٤٨] مع التركيز على الحزب بدل الحركة، ويرى آخرون أن مجال عمل الحزب هو الفعل السياسي اليومي، في حين أن ميدان عمل الحركة هو الفعل التربوي والدعوي، فلكل مجال عمله، وهو طرح يلتقي مع وجهة النظر الرسمية للفاعل الإسلامي الحركي، بينما اعتبر البعض الآخر الحزب كواجهة سياسية لمشروع حركة التوحيد والإصلاح.

إن استعمال مصطلح التيار الإسلامي الإصلاحي، هو إقرار بوحدة المشروع السياسي الذي احتضنته الحركة ودعمته إلى مرحلة بناء حزب سياسي قائم الذات، وهو ما أفرز لنا إشكالات جديدة استلزمت إعادة تحديد علاقة الحزب بالحركة وفقا للتحولات السياسية والاجتماعية وهو رهان أبرزته الممارسة السياسية.[١٤٩]

مخاض الإدماج السياسي

شهد منتصف التسعينات الانطلاقة التأسيسية لتجربة الإدماج السياسي لبعض القوى الإسلامية داخل نظام الحكم بالمغرب، فلجأ الإسلاميون إلى تأسيس حزب سياسي إسلامي، إلا أن رفض النظام السياسي لطلبهم فهم منه أن المسألة ترتبط بإشكالية الشرعية السياسية وليس المشروعية القانونية، مما أعاق التوصل إلى تسوية سياسية بين الإسلاميين الإصلاحيين والمؤسسة الملكية، فأدت قناعة الإسلاميين ووعيهم بأن مشكل رفض تأسيس حزب إسلامي بالمغرب هو سياسي المنزع وليس قانوني الطبيعة، إلى نهج إستراتيجية البحث على الاندماج في حزب سياسي قائم، وهو ما سهل عملية إدماجهم السياسي، لينتقل الإسلاميون لفتح باب المصالحة السياسية مع النظام، فكانت البداية الرسمية للدخول لممارسة العمل السياسي المؤسساتي.

(148) Khadija Mohsen-finan. Malika Zeghal **:les islamistes dans la compétition politique, le cas du parti de la justice et du Développement au MAROC** .Revue française de science politique, février 2006, N 1, volume 56, presse de science po. p 99.

(١٤٩) رشيد مقتدر: «الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب» مرجع سابق، ص٢١-٢٢.

وأدى تفعيل وثيرة الحراك السياسي مع بداية ما كان يسمى مسلسل التناوب التوافقي، إلى إدماج المعارضة السياسية الاشتراكية من خلال ما سمي «بالتناوب التوافقي»، فالاعتماد على الشرعية النضالية لليسار كانت محكومة بضرورة تمرير سياسات اجتماعية واقتصادية مؤلمة، تكبد اليسار تبعاتها الاجتماعية والسياسية، ما أضعف من مكانة المعارضة التاريخية وأظهرها بمثابة المنقذ لمشاريع تتناقض جذريا مع هويتها الإيديولوجية، فتحمل المعارضة للمسؤولية الحكومية وإن أسهم في تقوية مواردها وتوسيع نفوذها، فإنه أضعف من تجذرها الشعبي، بحكم إكراهات المسؤولية الحكومية وضيق هوامش المناورة، الشيء الذي شجع أيضا إلى الدفع بإدماج الإسلاميين، والحد من تفاقم الشكوك من فشل هذه العملية، التي كانت متأثرة بالمناخ الدولي والمغاربي المرتاب من نوايا الإسلاميين ومواقفهم الحقيقية من الديمقراطية والمشاركة السياسية، كما استفاد الإسلاميون من فترة انتقال الملك محمد السادس إلى الحكم كظرف موضوعي.

من بين المشاكل غير المعلنة التي اعترت الفعل السياسي للإسلاميين داخل المجال العام، أنه قد اصطدم بدون نية مسبقة أو تخطيط لمجال حساس، شكل طيلة هذه التجربة قلقا متناميا للمؤسسة الملكية كسلطة سياسية وإمارة المؤمنين كسلطة سياسية دينية، ذهب فيها الحزب أبعد مما هو مسموح به، بمنافسة الملك كأمير للمؤمنين في النهل من الشرعية السياسية الدينية، وإحراجها في أحيان عديدة من خلال مناداته أسلمة الاقتصاد - معارضة قانون السلفات الصغرى - مناهضة تواجد الخمارات - تخليق المشهد التلفزي، كما أثار نفس النهج سخط النخب السياسية وامتعاضها التي اعتبرت الإسلاميين يمارسون نوعا من الوصاية الأخلاقية والسياسية عليهم.

وهي من الإشكالات والقضايا التي أفرزتها الممارسة السياسية، فشكلت هذه المرحلة للحزب والحركة مناسبة لإعادة تقييم مسارهم السياسي والدعوي، وضرورة احترامهم للتقسيم الذي يتماهى السياسي فيه بالديني على مستوى إمارة المؤمنين، وبالفصل بين السياسي والديني على صعيد باقي التشكيلات السياسية والاجتماعية، وقد تبلور ذلك فيما بعد بانتقال التيار الإسلامي من رفض أطروحة الفصل بين السياسي والديني إلى إقرار ما يسميه مبدأ التمايز بين السياسي والديني، وهو ما شكل نوعا من التطور السياسي الذي أبرزته الممارسة السياسية وأنضجته.

وشكلت مرحلة تفجيرات ١٦ مايو ٢٠٠٣ الأليمة بالدار البيضاء مناسبة لم تفض لأي قطيعة في علاقة السلطة بالإسلاميين، بقدر ما اعتبرت عائقا اعترى مسار الإدماج السياسي، نجم عنه أزمة لم تعمر سوى لفترة محدودة، فمفهوم القطيعة يقتضي التجميد في العلاقة المؤسساتية أو الحل المؤقت، بينما أبانت هذه التجربة عن أزمة سياسية شهدت فترة احتقان كبير، وفعل ورد فعل والتلويح بالحل وليس الحل الفعلي، الذي أفضى إلى صياغة خطة جديدة في التعامل، وهو ما نجم عنه استجابة الإسلاميين لضغوطات السلطة في هذه الفترة العصيبة، لم تخلوا من ذكاء وتغليب للجانب البراغماتي، الذي عكس واقعية الإسلاميين وإدراكهم لموازين القوى، وما كانت تستلزمه المرحلة من مرونة وليونة، قدموا خلالها سلسلة من التنازلات تلبية لإرادة السلطة من أجل الحفاظ على تواجدهم،كالتحجيم الطوعي لحجم المشاركة الانتخابية، تليين الخطاب السياسي وإضفاء الطابع الاعتدالي عليه، تهميش العناصر التنظيمية المتصلبة إيديولوجيا وسياسيا والقطع مع القوى الدينية والسياسية التي اعتبرت كمصدر للتشدد.

تقييم الأداء السياسي للإصلاحيين

شكلت طريقة إدماج الإسلاميين وحجم مشاركتهم السياسية خلافا بين النظام، الذي كان يريدها مقننة بشكل لا يؤثر على طريقة اشتغاله، وبين الإسلاميين الذين طمحوا إلى توسيعها بكيفية تساعدهم على التجدر الاجتماعي والشعبي وتبرزهم كقوة سياسية كبيرة، وهي من أهم المشاكل التي اعترضت علاقة النظام بالإسلاميين.

لقد تميز البرنامج الانتخابي للإسلاميين لسنة١٩٩٧ بتجنبه الخوض في إشكاليات مستعصية كتطبيق الشريعة، والاختلاط بين الذكور والإناث، وتطبيق الحدود والدعوة إلى إقرار الدولة الإسلامية، مقابل الوجود المكثف لمفاهيم الأسلمة والتخليق والهوية الإسلامية، مع التركيز على تطبيق الطابع الإسلامي الذي ينص عليه الدستور، وهو ما يفسر رهان الإسلاميين على إستراتيجية الأسلمة، من داخل القواعد المؤطرة للعمل السياسي في محاولة لتحييد أية دعاوى قد تتهمهم بالخروج عن الثوابت السياسية.

وحاول البرنامج الانتخابي التوفيق بين المطالب الكلاسيكية التي اعتمدتها كافة الأحزاب في برامجها الانتخابية، كالقيام بإصلاحات سياسة وتقوية موقع الوزير الأول،

وتوسيع سلطات البرلمان، وبين مطالب التيار الإسلامي كتواجد مقولة التغيير الحضاري والأسلمة وضرورة بناء الإنسان.

واتسم البرنامج الانتخابي بنهله من عدة مرجعيات هي الأيديولوجيا الإسلامية الإصلاحية باعتماد مفهوم الأسلمة وتحصين الهوية والقيم؛ وهناك البعد المرجعي الكوني عبر إقراره بالديمقراطية وحقوق الإنسان واعترافه بالحريات الفردية والجماعية والمطالبة بالإصلاح السياسي والدستوري وغيرها؛ وأخيرا النهل من المرجعية الاشتراكية عبر التركيز على خلق فرص شغل، وتحسين مستويات الحياة الاجتماعية والاقتصادية وتطويرها وتحقيق العدالة الاجتماعية.

أما البرنامج الانتخابي لحزب العدالة والتنمية لانتخابات ٢٠٠٢، فقد تبنى شعار نحو مغرب أفضل: أصالة – سيادة – ديمقراطية – عدالة – تنمية؛ وعالج هذه المفاهيم بكيفية أكثر تفصيلا من برنامج ١٩٩٧؛ مع السعي لإقرار نوع من التوازن المرجعي والتوفيق في مصادره الفكرية بين المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية.

فالشعار السياسي «الإسلام هو الحل» و«القرآن هو دستورنا» الذي تبنته جماعة الإخوان المسلمين في معاركها السياسية، تجنبه الإسلاميون المغاربة في برامجهم الانتخابية، وهو ما يمكن تفسيره بتفاديهم، الاقتداء بالإخوان المسلمين في تجربتهم السياسية مع النظام السياسي في مصر والتي يغلب عليها المواجهة والانسداد أكثر من التوافق والتساكن.

لقد هدف البرنامج الانتخابي إلى تعزيز المرجعية الإسلامية كهوية إيديولوجية لجميع المشاريع الإصلاحية، بدءا بتفعيل مبدأ إسلامية الدستور كمصدر أسمى لجميع التشريعات والقوانين وإلغاء ما يتعارض مع أحكامه، وإعادة الاعتبار للمرجعية الإسلامية في توجيه السياسة الاقتصادية.

كما اهتم البرنامج الانتخابي بقضية السيادة والوحدة الوطنية إقرارا من الحزب، بمركزية قضية الصحراء والوحدة الترابية، وهو ما يعكس رغبته في القيام بأدوار وطنية إستراتيجية إلى جانب قضايا إسلامية هوياتية.

وإذا كانت الولاية التشريعية السادسة ١٩٩٧-٢٠٠٢ قد اهتمت أكثر بقضايا الهوية وتعزيز المرجعية الإسلامية، والمطالبة بإخضاع العديد من التشريعات والسياسات العمومية للبعد المرجعي الإسلامي مما أدخل نفحة جديدة داخل البرلمان.

الولاية التشريعية السابعة ٢٠٠٢-٢٠٠٧ اهتمت أكثر بالقضايا الاجتماعية المرتبطة بقطاع الداخلية والقضايا الإنتاجية والمالية، حيث احتل فيها قطاع الداخلية المرتبة الأولى على صعيد ما طرح من أسئلة قطاعية، يليه القطاعات الاجتماعية التي ضمت التربية الوطنية والتعليم، والصحة والتشغيل وغيرها، ونالت القطاعات الإنتاجية المرتبة الثالثة كالفلاحة والتنمية القروية والصيد البحري، والطاقة وقطاع السياحة، ثم الصناعة والتجارة، بينما حازت القطاعات المالية المرتبة الرابعة، وحضي قطاع العدل بالمرتبة الخامسة، تلاه قطاع تحديث القطاعات العامة والعلاقة مع البرلمان، بينما احتل قطاع حقوق الإنسان والأمانة العامة المرتبة الأخيرة.

وتمكن فريق العدالة والتنمية خلال الولاية التشريعية السابعة من مراكمة خبرة في التعامل مع المبادرات التشريعية، واكتسب عدة مهارات في التدبير السياسي والفعل التشريعي، وهو من تطورات تجربتهم السياسية، وكمحصلة لعشر سنوات من احتراف العمل البرلماني واستشارة الخبراء والمتخصصين، بينما اعترى التجربة البرلمانية السادسة، بعض الضعف في الخبرة السياسية والعمل التشريعي والرقابي.

اتسمت البرامج الانتخابية للإسلاميين بتجنبها الخوض في إشكاليات مستعصية كتطبيق الشريعة، والاختلاط بين الذكور والإناث، وتطبيق الحدود، كما تجنبت اعتماد الشعار السياسي القائل «الإسلام هو الحل» و«القرآن هو دستورنا» الذي تبنته جماعة الإخوان المسلمين في معاركها السياسية، مقابل الوجود المكثف لمفاهيم الأسلمة والتخليق والهوية الإسلامية، مع التركيز على تطبيق الطابع الإسلامي الذي ينص عليه الدستور، وهو ما يفسر رهان الإسلاميين على استراتيجية الأسلمة، من داخل القواعد المؤطرة للعمل السياسي في محاولة لتحييد أية دعاوى قد تتهمهم بالخروج عن الثوابت السياسية.

وقد هدف الإسلاميون المشاركون إلى تلبية تطلعات نخبة سياسية إسلامية تنهل من إيديولوجيا إصلاحية وتطمح إلى تأطير العمل السياسي وتخليقه، من أجل المزيد من

التقارب بين المشروع الإسلامي ومرامي العمل السياسي، وفقا لمنطق تدرجي يقر بالفعل السياسي داخل المؤسسات السياسية بهدف تغييرها من الداخل، وهو ما مكن القوى الإسلامية من تفعيل أدوارها السياسية والاجتماعية.

اعتبر النظام الإسلاميين قد خرقوا قواعد اللعبة السياسية الضمنية المرتبطة باحتكار الملك للشرعية السياسية الدينية، بقدر ما شكل ذلك انحرافا عن ما سلف رسمه من خطوط، واقتحام لمجال سياسي ديني غير متفاوض بشأنه، ويمكن تفسير تركيز الإسلاميين على خطاب الأسلمة والهوية والتخليق برغبتهم في التميز والانفراد بخطاب سياسي جديد ينهل من المرجعية الإسلامية، بشكل يخلق دينامية جديدة تستميل الجماهير التي أضحى خطاب الأحزاب السياسية التقليدية يجد صعوبة كبيرة في تعبئتها وتحريكها.

إن التركيز على هذه النوعية من القضايا فهم منه ممارسة نوع من الوصاية الفوقية، لطريقة عمل الدولة والفاعلين السياسيين والعمل على توجيهها وفق قناعات الإسلاميين، وإملائهم على الدولة والأحزاب ما يجب عليهم القيام به، وهو ما عكس تباينا مرجعيا حول الوظيفة الأخلاقية والسياسية التي تضطلع بها الدولة العصرية، التي يرى الإسلاميون أنها تخلت عن الوظائف الإسلامية التقليدية كمفهوم الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فاضطلاع الدولة بحظر الأمور المحرمة وجعلها أداة طيعة في خدمة الشرع ومقاصده لا اقتصارها بوظائف خاصة لا تستحضر بالضرورة البعد الشرعي.

يمكن أن نفسر أسباب الخلاف إلى العناصر الجوهرية الآتية:

أولا- الصراع حول الشرعية السياسية الدينية: فاعتماد حزب العدالة والتنمية للمرجعية الإسلامية كقاعدة إيديولوجية وسياسية، أثارت حفيظة القوى السياسية اليسارية التي تنظر إليها بسلبية، ترى فيها توظيفا للرموز الدينية والمفاهيم الشرعية في ميدان العمل السياسي؛ وهي المسألة التي لا تروق للمؤسسة الملكية إذ تساهم في منافسة الملك كأمير للمؤمنين على السلطة السياسية - الدينية، لأن الملكية تعتبرها مجالا خاصا تحتكر تمثيليته، وتوظفه رمزيا ودينيا وسياسيا، حسب السياقات والظروف التي تساعد على التمييز بين الأدوار السياسية والوظائف الدينية، أو تحويل بعض القضايا الدينية إثر

الخلاف حولها إلى سياسية، وهي الورقة نفسها التي يستند عليها الحزب في بعض ممارساته السياسية والبرلمانية؛

ثانيا- التداعيات السياسية لوظيفة الضبط الأخلاقوي: وهي مسألة تتجاوز ما هو سياسي لتقتحم ما هو عقائدي وأخلاقي، كالمطالبة المستمرة بتخليق المشهد السمعي البصري، وعدم إدراج القمار في وسائل الإعلام العمومية، ومشروع قانون السلفات الصغرى بالفائدة، والمطالبة بإغلاق الحانات والخمارات ومشكل السياحة الجنسية.

فهي قضايا وإشكالات يتداخل فيها السياسي بالديني والأخلاقي والاقتصادي، ينظر إليها الإسلاميون كمخالفات لمنطوق الشريعة وتحليل للمحرمات وإباحة للمحظورات، بينما تعتبرها السلطة السياسية خاضعة للاجتهاد وتندرج ضمن مجال عمل الدولة مركزيا ومحليا، وهو ما يعكس نوعا من التباين المرجعي حول الوظيفة الأخلاقية والسياسية التي تضطلع بها الدولة العصرية التي يرى الإسلاميون أنها تخلت عن وظائفها الأخلاقية والدينية؛

ثالثا- الحفاظ على التوازنات السياسية الكبرى، فالتدخل المستمر للسلطة لمراقبة الحقل السياسي وتوجيهه، والاستمرار في لعبة التوازنات الماكر سياسية المستندة على هيمنة السلطة، وعدم السماح لبروز قوى سياسية قوية، يخدم استراتيجياتها ويمكنها من التحكم في مجمل الحقل السياسي شكل نقطة خلافية مع الإسلاميين خوفا من تحقيق أي اكتساح مرتقب أو خلط للخريطة السياسية.

بيد أن رؤية الإسلاميين لم يحكمها هاجس الإصلاح الدستوري والسياسي، بقدر ما حددته الرغبة في إعطاء الأولوية للتنصيص على الشريعة الإسلامية كمصدر أسمى للتشريع، وأولوية التأهيل السياسي والحزبي وعلى ضرورة الإصلاح السياسي، وتطوير بناء الدولة وخاصة البرلمان والحكومة.. فالدينامية السياسية والاجتماعية التي وسمت التجربة التأسيسية للإسلاميين، افتقدتها الولاية التشريعية السابعة التي لم تشهد نفس الحيوية السياسية.

إن استجلاء حصيلة الفعل البرلماني التشريعي والرقابي داخل الهيئة التشريعية، اصطدم بمحدودية الأدوار السياسية المنوطة بها داخل البرلمان، فالأداء البرلماني للإسلاميين وإن

احتلوا فيه المرتبة الأولى بتحقيقهم لأرقام قياسية مقارنة مع الولايات التشريعية السابقة، عكس جدية وانضباطا في العمل البرلماني عند الإسلاميين، إلا أن أهم عائق جابه الإسلاميين في الصلاحية المخولة للهيئة التشريعية التي منحتها وظائف شكلية غير مؤثرة، وهو ما جعل البرلمان يفتقد لرهانات سياسية حقيقية داخل النظام السياسي المغربي.

التجربة السياسية لحزب العدالة والتنمية في الحكم

شكلت مرحلة ما سمي بالربيع العربي مناسبة تمكن خلالها حزب العدالة والتنمية من الاستفادة من تأثيراته والوصول لقيادة العمل الحكومي بعد الانتخابات التشريعية السابقة لأوانها في ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١، نجم عنها فوز العدالة والتنمية بـ ١٠٧ مقعد برلماني، وقد حصل أيضا في انتخابات السابع من أكتوبر ٢٠١٦ التي حصول خلالها على ١٢٥ مقعدا برلمانيا.

لقد هدف نظام الحكم من إدماج التيار الإسلامي الإصلاحي داخل الحقل السياسي المؤسساتي إلى تجديد التوافق حول قواعد المنافسة السياسية طبقا لشروط النظام وتقوية الإجماع حول المكانة السياسية والدينية للمؤسسة الملكية ودعم شرعيتها وتقوية استقرارها السياسي والاجتماعي، كما استفاد الإسلاميون في اضطلاعهم بدور المعارضة المؤسساتية من الفراغ الذي ولده انتقال المعارضة اليسارية التاريخية للحكومة، ثم تردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي ظلت تتميز بنوع من التأزم، واضطلعوا بالوظائف الآتية:

شرعنة السلطة وتقويتها، المساهمة في التنفيس عن الاحتقانات والتذمرات الاجتماعية، إدماج الفصائل المتطرفة والعمل على تحييدها، إعطاء دينامية جديدة للعمل البرلماني، القيام بوظيفة الرقابة الأخلاقوية داخل الحقل السياسي، ثم إبراز مدى قدرة النظام السياسي على الاحتواء والمحافظة على الاستقرار السياسي.

والسؤل الذي يطرح نفسه للتأمل والنظر، ما مدى تأثير مسار الإدماج السياسي بالمغرب على التطور الفكري والنضج السياسي للقوى الإسلامية الإصلاحية؟ وكيف أفضت الممارسة السياسية ومنطق لفعل السياسي على تطور الخطاب الفكري والسياسي؟ هل يعتبر وصول حزب العدالة والتنمية إلى قيادة العمل الحكومي تتويجا إيجابيا في مسار

إدماجه السياسي؟ أم أن المصلحة السياسية وتأثيرات ما سمي بالربيع العربي وحركة ٢٠ فبراير اضطر النظام إلى القبول بهذا التنازل ريثما تهدأ العاصفة؟

وهل تأثرت التجربة الحكومية لحزب العدالة والتنمية بأسباب الخلاف بين الإسلاميين ونظام الحكم أثناء مرحلة المعارضة؟

تتويج لمسار الإدماج أو تدبير لإكراهات المرحلة السياسية

لقد تميزت تجربة الإدماج السياسي للإسلاميين الإصلاحيين بنوع من التقلب المستمر في علاقتهم أولا مع نظام الحكم التي اجتازت مراحل متباينة تتراوح ما بين التوافق العابر والتساكن الحذر وما بين التأزم الظرفي والمواجهة المستمرة وصولا إلى الانسداد والجمود، أو في علاقتهم من جهة ثانية بالقوى السياسية العاملة داخله سواء كانت أغلبية حكومية أو معارضة سياسية[١٥٠].

لا بد من الإشارة في البداية إلى أن الحكومة الائتلافية التي قادها حزب العدالة والتنمية ما بين ٢٠١١-٢٠١٦، لم تأت نتيجة تطور سياسي طبيعي في سياق المسلسل الديمقراطي، بحكم طبيعة العلاقة بين التيار الإسلامي الإصلاحي والنظام السياسي، فقد نجم عن ما شهده الشارع العربي خلال ما سمي «بالربيع العربي» من حركات احتجاجية أطاحت بمجموعة من الأنظمة التسلطية، إلى تسريع خطوات الإصلاح بغية احتواء الوضع والحيلولة دون انفجاره، حيث أقدم الملك محمد السادس بخطوة استباقية دعت إلى تعديل الوثيقة الدستورية في خطاب ٩ آذار/مارس ٢٠١١، رغم معارضة حركة ٢٠ فبراير بمختلف مكوناتها وجماعة العدل والإحسان أحد أبرز التنظيمات الإسلامية المعارضة بالمغرب.

وهي الظرفية السياسية التي شكلت فرصة سياسية استفاد منها حزب العدالة والتنمية، وعمل خلالها على بلورة مقترحاته الدستورية والسياسية، التي ضمنها التنصيص

---

(١٥٠) رشيد مقتدر: «الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب» مركز الجزيرة للدراسات، مرجع سابق.

على إمارة المؤمنين والمؤسسة الملكية ودفاعه عنهما إلى جانب تأكيده السير قدما في مساره السياسي من داخل النظام السياسي وفقا لمنطق إصلاحي تدريجي، ويمكن اعتبار هذه الخطوات السياسية رسائل طمأنة ما فتئ الإسلاميون يبثونها، وقد ساهمت خلال هذا الظرف الخاص في التخفيف من عناصر عدم الثقة والتوجس بينهم وبين المؤسسة الملكية.[١٥١]

كان من نتائج هذا الحراك المجتمعي والسياسي صياغة دستور جديد، ترتب عنه تنظيم انتخابات برلمانية سابقة لأوانها في ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١، نجم عنها فوز العدالة والتنمية بـ ١٠٧ مقعد برلماني، تلاه وصول حزب العدالة والتنمية إلى قيادة العمل الحكومي، مما اعتبر خطوة مهمة في مسار الفاعل الإسلامي الذي راهن على الاندماج السياسي من داخل النظام، وتمكن من الوصول إلى السلطة بطريقة سلمية دون أي تشنجات أو توترات سياسية أو اجتماعية، بحكم خصوصية النظام السياسي المغربي الذي تحتل فيه المؤسسة الملكية مكانة مركزية.

إن هذه التجربة السياسية تتم من داخل إطار دستوري جديد ما زال ينتظر التفعيل، وهو ما يسمها بخصوصية احتكامها لقواعد دستورية رفعت من مستوى صلاحياتها وسلطاتها.

إن العمل على استقصاء تجربة حزب العدالة والتنمية داخل نظام الحكم في سياق ظرفية سياسية شديدة الحساسية، تتجسد في تدبير ما يسمى في الخطاب السياسي للحكومة بالتنزيل الديمقراطي للدستور، وهو ما يستلزم تفصيل هذه الإشكالية إلى مجموعة من الأسئلة الأساسية:

هل تأثر الفاعل السياسي الحكومي والحزبي في سلوكه السياسي بدستور ٢٠١١ الذي لا يختلف معظم الباحثين عن كونه أكثر تطورا من دستور ١٩٩٦؟ هل أفضى دستور فاتح يوليو والسلوك السياسي للنخب إلى إعادة مصالحة المواطن مع السياسة؟

---

(١٥١) رشيد مقتدر: «الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب» مركز الجزيرة للدراسات، مرجع سابق.

ما هي طبيعة تصورات حزب العدالة والتنمية وباقي مكونات التحالف الحكومي للمرحلة الانتقالية؟ وما هي الآليات المعتمدة لتدبير هذه المرحلة السياسية الانتقالية الصعبة؟

معالم البرنامج الحكومي وأهدافه العامة

ما هي خصائص البرنامج الحكومي وكيف شخص الوضعية السياسية التي اجتازتها البلاد؟ وما هي أبرز الإضافات التي قدمها؟

نجم عن تعيين الحكومة من طرف الملك وسعيها للحصول على ثقة مجلس النواب إلى طرح برنامجها الحكومي، وينطلق البرنامج الحكومي الذي يجسد وجهة النظر الرسمية للحكومة من قناعة أساسية لازمت مضامينه مند بدايته إلى نهايته، وهو أن الحكومة وبرنامجها أتى في مرحلة سياسية انتقالية جديدة، جسدت ما أسمته بالخيار الثالث للنموذج المغربي في التعامل مع الحركة الاحتجاجية التي شهدها العالم العربي، وبفضل خطاب العاهل المغربي ٩ مارس ٢٠١١ تم إرساء نهج إصلاحي مكن من إقرار تحول سياسي مستمر وهادئ، تلته مجموعة من الإجراءات السياسية التي وصفها البرنامج الحكومي بالشجاعة والإيجابية من قبيل استفتاء فاتح يوليو وانتخابات ٢٥ نوفمبر ٢٠١١، التي اعتبرتها الحكومة بالمتميزة في تاريخ الاستحقاقات الانتخابية بالمغرب،(١٥٢) تلاها تعيين عبد الإله بن كيران رئيسا للحكومة من الحزب الذي حصل على المرتبة الأولى، أعقبها تشكيل أغلبية حكومية وفقا لمنهجية تشاركية واسعة.(١٥٣)

إذن لقد كان تقييم البرنامج الحكومي إيجابيا لطريقة تدبير المؤسسة الملكية لتداعيات الحراك السياسي الذي شهده المغرب، بل إنه اعتبر التجربة المغربية حظيت باهتمام إعلامي واسع وترقب دولي.(١٥٤)

---

(١٥٢) المملكة المغربية، رئيس الحكومة: «البرنامج الحكومي» يناير ٢٠١٢، ص ٥.

(١٥٣) المملكة المغربية، رئيس الحكومة: «البرنامج الحكومي»، مرجع سابق، ص ٦.

(١٥٤) نفس المرجع، ص ٦.

ما هي أبرز رهانات البرنامج الحكومي؟

يهدف البرنامج الحكومي إلى «الانتقال إلى مرحلة جديدة من البناء الديمقراطي، عبر التقدم في تنزيل مقتضيات الدستور الجديد، وتعزيز الثقة في غد أفضل للأمة المغربية وتوفير شروط التنافس والعمل الجماعي من أجل نهضة الوطن وقوته وسيادته ووحدته، والاجتهاد في إرساء مغرب الكرامة والحرية والتنمية والعدالة الاجتماعية لكافة مواطناته ومواطنيه».[١٥٥]

وإذا كان البرنامج الحكومي يجسد رؤى البرامج الانتخابية لأحزاب التحالف الحكومي، فإنه حدد رهانه الأساسي في «تجسيد الالتزام بتنزيل الدستور ومتطلباته التشريعية والمؤسساتية، والاستجابة للانتظارات الجوهرية والملحة للشعب المغربي بفئاته وشرائحه داخل الوطن وفي الخارج ولعموم الفاعلين الاقتصاديين والاجتماعيين ومؤسسات المجتمع المدني، والوفاء بالالتزامات الدولية لبلادنا»،[١٥٦] وهو ما جعل البرنامج الحكومي يعتبر هذه الولاية التشريعية استثنائية بامتياز لما يتطلبه الدستور من ضرورة تنزيل مقتضياته في سياق مسلسل «إصلاح عميق للدولة وتجديد لوظائفها وتطوير بنيتها وتأهيل أدوراها وإرساء قواعد التلاؤم والتكامل والتعاون بين مؤسساتها، لكسب تحديات الحكامة الجيدة والتنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، مما يعزز إشعاع النموذج المغربي وجاذبيته».[١٥٧]

أولوية الحكومة إذن ترسيخ مسار البناء الديمقراطي للبلاد ومواصلة بناء الدولة الديمقراطية، ومحاربة الاختلالات وأوجه الفساد من خلال ما أسمته «التنزيل التشاركي والديمقراطي لمقتضيات الدستور»،[١٥٨] وما يترتب عن ذلك من جهوية متقدمة وإصلاح للإدارة وتكريس لاستقلالية السلطة القضائية.

---

(١٥٥) نفس المرجع، ص ٥.
(١٥٦) نفس المرجع، ص ٧.
(١٥٧) نفس المرجع، ص ٧.
(١٥٨) نفس المرجع، ص ١٨.

فما الفائدة من تنزيل الدستور؟

يعيد البرنامج الحكومي التركيز في طريقة تنزيل الدستور بمنطق ديمقراطي بالاعتماد على المقاربة التشاركية والديمقراطية وعيا منه بحساسية المرحلة، وضرورة الحفاظ على التوافق وإشراك الآخرين قصد إنجاح تدبير المرحلة الانتقالية والتحول إلى طور جديد في نظام الحكامة الجيدة،[١٥٩] أما الهدف العام للبرنامج الحكومي: «توطيد مسلسل بناء مجتمع متوازن ومتماسك ومستقر ومتضامن ومزدهر يضمن العيش الكريم للمواطنات والمواطنين والرعاية الخاصة للمغاربة المقيمين في الخارج، وقائم على تنمية الطبقة الوسطى بتوفير الشروط اللازمة لإنتاج الثروة وتحقيق التضامن بين مختلف شرائحه»،[١٦٠] وقد اعتمد في تفعيل هذا الهدف على خمس توجهات كبرى:

• أولا: تعزيز الهوية الوطنية الموحدة وصيانة تلاحم وتنوع مكوناتها والانفتاح على الثقافات والحضارات؛

• ثانيا: ترسيخ دولة القانون والجهوية المتقدمة والحكامة الرشيدة الضامنة للكرامة والحقوق والحريات والقائمة على المواطنة الحقة وربط المسؤولية بالمحاسبة والحقوق بالواجبات؛

• ثالثا: مواصلة بناء اقتصاد وطني قوي متنوع الروافد القطاعية والجهوية وتنافسي ومنتج للثروة وللشغل اللائق وسياسة اقتصادية ضامنة للتوزيع العادل لثمار النمو؛

• رابعا: تطوير وتفعيل البرامج الاجتماعية بما يضمن الولوج العادل إلى الخدمات الأساسية وخصوصا التعليم والصحة والسكن، ويكرس التضامن وتكافؤ الفرص بين الأفراد والفئات والأجيال والجهات؛

• خامسا: تعزيز التفاعل الإيجابي مع المحيط الجهوي والعالمي وتقوية الأداء العمومي لخدمة المغاربة المقيمين في الخارج.[١٦١]

---

(١٥٩) نفس المرجع، ص ٨.

(١٦٠) نفس المرجع، ص ٩.

(١٦١) نفس المرجع، ص ١٠ و١١–٨٧.

الأداء الحكومي وانتقادات المعارضة

إن تباين وجهات نظر الحكومة والمعارضة حول طريقة تأويل الدستور توجب طرح السؤال الآتي: ما هي الأسباب الرئيسية التي تكمن خلف سوء فهم الدستور؟

علينا أن نبدأ بحقيقة أن الدستور نفسه يحوي عددا من الأمور الغامضة(..) الدستور هو أن يفعل الناس ما يسرهم من بنوده، وإذا كان هذا الحكم صحيحا، فمن الممكن أن يفيد تفسيرا آخر وراء ارتباكنا واضطرابنا».(١٦٢)

تتحدد إذن انتقادات المعارضة للبرنامج الحكومي في مجموعة من النقاط التي تراها تتناقض مع ما أتى به البرنامج الحكومي وهي كالآتي:

• بطء وتيرة عمل الحكومة في طريقة تفعيل الدستور من خلال مؤشر ضعف عدد مشاريع القوانين المقترحة؛

• عدم انسجام الحكومة مع ما جاء في الدستور والبرنامج الحكومي من خلال عدم إعطاء المعارضة السياسية المكانة الخاصة بها، وهو ما اعتبرته تراجعا عن ما أسمته الحكومة بالتنزيل التشاركي والديمقراطي للدستور؛

• جنوح الحكومة في منهج تفعيلها لدستور نحو تأويل رئاسي لمواد الدستور بدل الاحتكام للتأويل البرلماني، وهو ما اعتبرته المعارضة إفراغا للدستور من محتوياته وفشل في تفعيل مواده.

ويمكن أن نضيف مجموعة من الملاحظات الأخرى في سياق مقارنة ما تضمنه البرنامج الحكومي والمخطط التشريعي مع ما أنجز على أرض الواقع ما يلي:

• رفع الحكومة لسقف وعودها وإن شئنا توقعاتها في مجال الإصلاح ومحاربة الفساد والاستبداد وتحسين الوضعية الاجتماعية للبلاد بإيجاد مناصب شغل ومحاربة الفقر والتهميش، والعمل على تطوير الاقتصاد المغربي وتحديثه، وهو ما جعل المواطنين يعلقون

---

(١٦٢) مايكل كامن: «الدستور في الثقافة الأمريكية: آلة تعمل من تلقاء ذاتها»، ترجمة أحمد طاهر، دار فارس للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ٣١-٣٢.

آمالا عريضة على هذه الطموحات الحكومية، التي سرعان ما اصطدمت بواقع معقد وشائك، كان يخفي تركة سياسية واقتصادية واجتماعية ثقيلة (أزمة صندوق المقاصة وصناديق التقاعد، معضلة استشراء الفساد، ضعف الاقتصاد الوطني، البطالة، المديونية، آثار الأزمة المالية العالمية على المغرب...)، أدركت معها الحكومة الوضع الصعب الذي وجدت نفسها فيه، وهو ما أضحى يشكل امتحانا ضيق من هامش مناوراتها، وشكل فرصة ذهبية لخصومها لاتهامها بالتقصير والعجز؛

• أن الحكومة كانت تتويجا لمرحلة الربيع العربي في ظل دستور جديد وسع من صلاحياتها وسلطاتها مقارنة مع سابقاتها وخولها القدرة على المبادرة، وهو ما انعكس على موقع الحكومة التي بدا إيقاع عملها يعتريه نوع من البطء والضعف والتردد الذي يعكس غياب رؤية استراتيجية في سياق تدبير إشكالية السلطة السياسية التي ليست بالهينة، الأمر بدا يظهر الحكومة بغير القادرة أو المترددة وهو ما أصبح لا يساير المطالب الملحة للجمهور العريض الذي ينتظر من بتلهف؛

• أن هناك ثقافة سياسية مستشرية ترى أن الإسلاميين غير قادرين على تسلم زمام السلطة، وتعتبر شرعيتهم السياسية ناقصة، وأنهم غير جديرين بالحكم رغم وصولهم إليها عبر صناديق الاقتراع، وهي نزعة غير ديمقراطية تجد تفسيرها في فشل منافسيهم في تحقيق نتائج سياسية أضعفت من شرعيتهم، إلى جانب احتدام المنافسة بينهم وبين خصومهم الإيديولوجيين، ثم الصراع على المواقع السياسية والاجتماعية، إن مجموع هذه العوامل تفسر لنا رغم الأخطاء الحكومية غير المحسوبة،كثرة خصومهم وعدد المنتقدين لهم؛

• السير في مسار إرساء التوافق بين المؤسسة الملكية وحزب العدالة والتنمية خلال مرحلة الربيع العربي قصد تدبير المرحلة الانتقالية الحرجة، فإذا كانت بعض المراحل السياسية التاريخية اقتضت إرساء نوعا من التحالف بين المؤسسة الملكية وقوى اليسار لمواجهة تحدي الأصولية الإسلامية، فإن المرحلة الحالية شهدت مسار يطمح لإرساء الثقة متبادلة قصد التعايش بين الإسلاميين والملكية في المغرب؛

• تباين مكونات الأغلبية الحكومية واستشراء خلافاتها السياسية الخفية والمعلنة، وهو ما أثر سلبا على صورة الحكومة واستدراجها إلى الدخول في معارك هامشية زاد من

حدتها محاولات الخصوم السياسيين للحكومة تصيد أخطاء مسؤوليها وعلى رأسهم رئيس الحكومة، وتسليط الضوء بالنقد والاتهام على تصريحاتهم ومواقفهم بل حتى بعض تصرفاتهم الشخصية؛

• مصادفة تنصيب الحكومة في سياق التأثيرات المباشرة للأزمة الاقتصادية العالمية التي بدأ لهيبها يصل للمغرب، فإذا كانت سمة الخطاب الرسمي لأسباب متعددة لم يقر سابقا بتأثيرات هذه الأزمة على البلاد، فإن عوامل تأثيرات هذه الأزمة بدا ملموسا على صعيد الجاليات المغربية المقيمة في بلدان المهجر، التي ما فتئت تتقلص مواردها وعائداتها إلى جانب تقلص عدد السياح والنقص في السيولة.

الخلاصات

لاشك أن السعي لاستكشاف حصيلة التجربة الحكومية مسألة ليست بالبسيطة والهينة للراغب في التعامل العلمي الموضوعي البعيد عن السياسة والأيديولوجيا والتموقع السياسي، وهو ما أكدنا أنه سيواجه جملة من التحديات النظرية والمنهجية بحكم جدة التجربة وبداياتها، ونظرا لطبيعة المرحلة السياسية الانتقالية التي نمر منها مما يصعب من معالجتها بنوع من الموضوعية والعلمية وهو ما حدا بنا إلى التركيز على إشكالية تفعيل الدستور دون غيره من السياسات العمومية.

إن مجمل ما طرح من انتقادات ترى أن حكومة العدالة والتنمية مترددة وبطيئة في طريقة تنزيلها لدستور مرحلة ما بعد الربيع العربي يمكن أن نجد له التفسيرات الآتية:

• رهان حكومة بنكيران على السير قدما في التوافق مع المؤسسة الملكية بحكم تجذرها الاجتماعي وعمقها الشعبي الذي تتميز به، ولأن موازين القوى والنفوذ السياسي في صالح المؤسسة الملكية، وهو ما يجعل من أية مواجهة للإسلاميين معها غير محسوبة قد تؤثر سلبا على مستقبل المسلسل الإصلاحي؛

• الفوز بالاستقرار السياسي للمغرب وتجنيب البلد القلاقل الاجتماعية والسياسية التي قد تعصف بالاقتصاد الأمن وصورة البلاد الخارجية؛

• دخول الإسلاميين للحكم بطريقة سلسة تمكنهم من التماس المباشر بجميع مؤسسات الدولة خاصة الجيش والأمن، قصد تغيير الصورة النمطية السلبية التي يوصفون بها؛

• ربط علاقات جيدة مع اللوبيات الاقتصادية ورجال المال والأعمال التي لها أدوار اقتصادية مهمة؛

• سير بنكيران في سياق الواقعية السياسية عبر إدراك واقع البلاد ومعرفة موازين القوى الحقيقية وتدبير واقعي لأبرز الإشكال، وذلك لتفادي أي تسرع قد يعبر المشروع السياسي ويؤدي إلى إحباطات وخيبات أمل، وهي رؤية مستمدة من تجربة بنكيران خلال مرحلة الشبيبة الإسلامية والانفصال عنها وتأثرات مسار الإدماج السياسي لتياره.

أما حصيلة الإنتاج التشريعي للحكومة خلال الولاية التشريعية التاسعة ٢٠١١-٢٠١٦.

فقد أودعت الحكومة ٣٨٩ مشروع قانون بمبادرة حكومية من خلال مشاريع قوانين، وقد صودق خلال هذه الولاية على ما مجموعه ٣٥٩ قانون بمعدل ٩٢ في المائة، ٢٨٤ قوانين ذات طبيعة مؤسسة و٧٥ قوانين ذات طبيعة معدلة.

أما المبادرات التشريعية (مقترحات القوانين)، فقد بلغ عددها ١٨٥ مقترح قانون تم إيداعه من طرف الفرق والمجموعات والهيئات البرلمانية؛ ٢٠ قانون بمبادرة برلمانية صودق عليه بنسبة ١١ في المائة؛ وهو ما يفهم منه استمرار احتكار الحكومة للمبادرة التشريعية وسعيها لتنفيذ مخططها التشريعي على حساب المبادرة البرلمانية، رغم وجود إطار دستوري يدعم المبادرة التشريعية.

الوجود القوي للقوانين التنظيمية ضمن الإنتاج التشريعي (حوالي ٢٣ قانون تنظيمي) إلى جانب وجود الفصل ٨٦ الذي ألزم الحكومة بإحالة مشاريع القوانين التنظيمية قبل انصرام مدة الولاية التشريعية التاسعة.

توقيع حوالي ١٦٦ اتفاقية وهو رقم كبير يجسد سياسة المغرب للعودة إلى الإتحاد الإفريقي ولجولة التي قام بها الملك محمد السادس في القارة الإفريقية وإبرام العشرات من الشراكات مع العديد من البلدان الإفريقية.

وتبقى أبرز التحديات المطروحة أمام التجربة الحكومة العدالة والتنمية الأولى والحالية برئاسة سعد الدين العثماني ما يلي:

١- تحدي التفعيل الديمقراطي للدستور وتدبير المرحلة الانتقالية؛

٢- تحدي التدبير السلس للعلاقة بين الحكومة والمؤسسة الملكية والحفاظ على التوافق الدائم في القضايا الخلافية؛

٣- تحدي تدبير السياسة من داخل المسؤولية الحكومية؛

٤- تحدي الحفاظ على الاستقرار السياسي الاجتماعي أمام ارتفاع وثيرة الاحتجاجات كحراك الريف وحراك جرادة؛

٥- تحدي إرساء سياسة خارجية تحقق التنمية والتطور والحد من التبعية والاستقلال.

المبحث الثالث

قراءة في تحولات الحالة «اليمنية»

نبيل البكيري

شكل منعطف الربيع العربي وارتدادته العكسية نقطة تحول فكري وثقافي لدى قطاع بارز من شباب ما يعرف بالإسلام السياسي، وتحولات قناعات شبابه وتصوراتهم الجديدة للعلاقة بين الدعوي والسياسي وكل ما له علاقة بمفهوم الدولة المدنية وتصوراتها ومفهومها عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، مما يعني أن ثمة تحول ما في الرؤى والتفكير والتصورات يمكن أن تمثل حالة قطيعة ما مع مرحلة تصورات الإسلام السياسي التقليدية لدى هؤلاء الأفراد وتصوراتهم السياسية والثقافية للحياة.

في هذا المبحث سنحاول التقرب كثيرا من معرفة هذه التحولات ومدى قناعاتهم بها وكيف طرأت على حياتهم وتصوراتهم خلال هذه المرحلة و هل شكلت فعلا نقطة تحول لديهم في رؤيتهم لكل شيء من حولهم بفعل هذه التطورات والتداعيات الكبيرة التي تلت ثورات الربيع العربي الذي أحدث هزة كبيرة في كثير من مسلمات هؤلاء الشباب وتصوراتهم السياسية.

في المقابل، قد لا يعني أن هذا التحول أصبح ظاهرة واسعة الانتشار بقدر ما يعني أن ثمة تحول لدى نخبة من شباب الحركات الإسلامية وربما في إطار نخبوي للغاية بفعل طبيعة التنشئة وطبيعة تعقيد الاشتباك الحاصل بين الديني والسياسي الكامن في مناهج ومحاضن الحركات الإسلامية عدا عن جمود المسار التنظيمي وغياب الانسيابية الديمقراطية في فرز قيادات وقواعد الحركة الإسلامية بشكل أكثر شفافية ديمقراطية.

مع ذلك تبقى مؤشرات حالة التحول لدى نخبة من أبناء الحركة الإسلامية والمتعاطفين معها ظاهرة تستحق الدراسة والتأمل والقراءة للخروج بتصور أكثر وضوحا عن طبيعة هذا التحول ومآلاته وهل يمثل تيارا عريضا وقناعة أكيدة أم لا يعد كونه

أقرب إلى الظاهرة الإعلامية النخبوية المحصورة في إطارات ضيقة من النخبة المثقفة ولا يتعداها إلى ما سواها من شرائح المجتمع الأخرى وقواعد التيارات الإسلامية العريضة.

تمهيد أولي

تمثل الحالة الإسلامية اليمنية مرحلة متقدمة سياسيا لحد ما، على كثير من مثيلاتها الإسلامية الأخرى فيما يتعلق برؤيتها السياسية وتصوراتها عن الدولة وإن كانت جلها تنبع من عدم رؤية واضحة المعالم والتوجهات لديها، في إطار الحالة الإسلامية الكلية وخاصة تلك المرتبطة ثقافيا بحركة الإخوان المسلمين، الحركة الأكثر حضورا وتنظيما من غيرها في العالم الإسلامي، بل الحركة التي أعادت ربط المفهوم السياسي بالدعوي والديني بشكل أكثر وضوحا من غيرها من الحركات الإسلامية الأخرى.

ومع هذا تظل للحركة الإسلامية اليمنية خصوصية سياسية وثقافية تنبع من صلب الإشكال اليمني وتعقيداته، بالنظر إلى شيوع روح اليمننة وطغيانها في كثير من مراحل التاريخ، التي دفعت باليمن إلى أن تكون دائما خارج خارطة الإجماع السياسي العربي منذ لحظة الخلافة الإسلامية الراشدة الأولى وحتى خلافة بني أمية وبني العباس وصولا حتى الإمبراطورية العثمانية. فاليمن كانت دائما تقع خارج مربع التوحد مع مشاريع قادمة من خارج جغرافيتها وإن ظلت ساحة صراع لهذه المشاريع.

من هذه النقطة كان للحركة الإصلاحية اليمنية، كما يطلق عليها باليمن، محاولات إصلاحية مبكرة فيما يتعلق بالدولة والدعوة والدستور والسياسة عموماً، وتأتي في القلب من هذه المحاولات الإصلاحية ما أطلق عليها بالثورة الدستورية عام ١٩٤٨م، والتي نادت فيها الحركة الإصلاحية بأول دستور في الجزيرة العربية كلها، أي أول رؤية إصلاحية لفكرة الدولة والدستور والحقوق والحريات.

لكن هذا المسار الإصلاحي حصل له حالة من الانكماش والتقهقر تاليا، في أدبيات الحركة الإصلاحية، بل وتراجع كبير على كافة المستويات الثقافية والفكرية والسياسية، بفعل حالة التلاقح بين الحركة الإصلاحية اليمنية والحركات الإسلامية الأخرى كحركة الإخوان وكذلك الجماعات السلفية كالوهابية بفعل دراسة عدد من أبناء الحركة اليمنية في الجامعات السعودية والمصرية وغيرها.

هذا التراجع في المخيال السياسي لدى الحركة الإصلاحية اليمنية وقع في إطار التطور العام لمسار الأفكار والتصورات في العالم العربي والإسلامي، بمعنى أن حركات الإسلام السياسي كانت في إطارها العام تنهل من تصور عام واضح للمفهوم السياسي الذي اشتغلت عليه الحركة الإخوانية في عموم العالم الإسلامي، وهي فكرة السعي سياسيا في التمكين الإسلامي وعودة الخلافة من باب صعود الإسلاميين للحكم والسلطة ديمقراطيا.

لكن مثل هذا السياق التصوري أيضا كان محفوف بكثير من الغموض فيما يتعلق بإيمان الإسلاميين بالديمقراطية عموما، من حيث هي قيم متكاملة ومتداخلة كحقوق وواجبات ونظم وليس مجرد إجراء انتخابي مقصور في ممارسة الانتخابات فحسب، بل هي منظومة متكاملة من حقوق الإنسان إلى قبول فكرة التعدد الثقافي في المجتمع الواحد.

مرحلة الانتقال الديمقراطي الأول

في صبيحة عام ٢٢ أيار/ مايو ١٩٩٠م، أعلن قيام الجمهورية اليمنية من اتحاد كل من شمال اليمن الجمهورية العربية اليمنية وجنوبه ممثلا بجمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، ومثلت هذه الخطوة صياغة أول دستور ديمقراطي تعددي في اليمن، الذي كانت فيه الحركة الإسلامية ببعدها الثقافي الإخواني حاضرة بقوة كحركة دعوية تربوية متجذرة في المجتمع اليمني وحاضرة بقوة.

نص الدستوري اليمني الجديد على التعدد الديمقراطي والثقافي، وآليات الانتقال السياسي انتخابيا، وهو ما حتم على الحركة الإسلامية التكيف مع هذا المشهد الجديد بآلياته وتصوراته مما دفع بالحركة الإسلامية للتعاطي السياسي الجاد مع هذا التوجه الجديد فبادر الإسلاميون إلى جملة من المراجعات في تصوراتهم للسياسة، فبدءوا أول خطوات المراجعة بإعلان تأسيس التجمع اليمني للإصلاح كحزب سياسي يعبر عن الحركة الإسلامية وتوجهها الجديد.

وتعد هذه الخطوة بمثابة تحول كبير في أدبيات وذهنية الحركة الإصلاحية اليمنية، فقد برز جدل فكري وثقافي ودعوي كبير أثنائها في موقف الحركة الإسلامية من الديمقراطية

والتعددية والانتخابات، انتهى هذا الجدل في صالح التيار التحديثي في الحركة، التيار الذي تبني فكرة التحول الديمقراطي والسياسي والثقافي في صلب فكرة وذهنية الحركة ونظرتها للسياسة عموما، ويعد هذا التوجه الجديد حينها بمثابة تحول فكري كبير في صلب نظرة الحركة الإسلامية لكثير من القضايا السياسية والثقافية.

ومع هذا بقيت هناك نقاط جدل لم تحسم بسهولة حينها من قبيل حق المرأة في الانتخاب والترشح في الانتخابات، وإن حسمت لاحقا لصالح حق المرأة في الانتخاب والترشح وكان مصدر الإعاقة هي العادات والتقاليد الاجتماعية وليس الفتاوى الدينية حينها، عدا عن هذا حسم جدلية إسلامية الدستور ومصدر التشريع، وكل هذا مثل حالة تحول حقيقية في قلب فكرة «الإسلام السياسي» بحسب التوصيف الغربي للظاهرة الإسلامية.

لكن ظل الكثير من الضبابية في الرؤية السياسية،بخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الديني والدنيوي السياسي والدعوي، وإن بدا ظاهراً أنهم قد تجاوزوا هذه المنطقة الرمادية في الفصل بينهما من خلال تبني حالة سياسية حزبية واضحة ممثلا بإعلان إنشاء التجمع اليمني للإصلاح كمظلة سياسية لأنشطتهم وتحركاتهم.

خاضت اليمن العديد من المحطات الانتخابية برلمانية ورئاسية،لكن كانت أولاها هي المحطة الأكثر ديمقراطية وشفافية بفعل التوازن السياسي القائم بين القوى السياسية، والتي بموجبها خاض الإسلاميون انتخاباتها بنجاح كبير، حصّلوا في تلك الانتخابات ٥٦ مقعدا من أصل ٣٠١ مقعد، ليحلوا في المرتبة الثانية، كقوى سياسية صاعدة.

في انتخابات نيسان/ أبريل ١٩٩٧، بعد انفراط عقد معادلة التوازنات السياسية، بفعل حرب صيف ١٩٩٤م، وتراجع العملية السياسية والديمقراطية، تراجع بموجبها الهامش الديمقراطي، وخرج على إثرها الإسلاميون الإصلاحيون من الإئتلاف الحكومي، لكنهم لم يذهبوا مباشرة إلى منصة المعارضة، وإنما ظلوا في حالة أشبه بالحياد بين السلطة والمعارضة، ومنزلة بين المنزلتين فلا هم الذين ظلوا في السلطة، ولا هم الذين انضموا للمعارضة، وكان هذا الموقف هو نتاج حالة الضبابية والخلط بين المفهوم الدعوي والسياسي للسياسة ذاتها، أي معارضتهم كانت ستكون خروجا عن طاعة ولي الأمر وفقا للمفهوم السلفي للمعارضة.

الحالة الإسلامية في اليمن تتوزعها ثلاث تيارات رئيسية هي التيار الإصلاحي ذو الخلفية الإخوانية، والتيار السلفي، وتيار الزيدية السياسية، ولكل تيار فكرة حاكمة ومنظومة تصورات ورؤى تحكم توجهاته، إنّما الحالة الإصلاحية هي الأكثر ديناميكية وتجذرا في المشهد اليمني، فيما الحالة السلفية سريعة التحول فهي امتداد للفكرة السلفية لتبقى الحالة الزيدية السياسية هي أقدم الأفكار المذهبية المسيسة في الحالة اليمنية.

تحولات الحالة الإصلاحية

ظلت الحالة الإصلاحية هي التعبير الأكثر تجليا للحالة الإسلاموية، في اليمن على مدى عقدين من الزمن منذ إعلان قيام الوحدة اليمنية في أيار/ مايو ١٩٩٠م وظلت هذه الحالة هي الأكثر حضورا في المشهد الحزبي اليمني باعتبارها حالة إسلامية جمعت بين التوجهين الدعوي والسياسي منذ لحظة التأسيس الأولى.

وظلت الحالة الإصلاحية التعبير الأكثر وضوحا عن التوجه الحركي ذي الخلفية الإخوانية ثقافيا ودعويا، وواجهت هذه الحركة حالة من الجدلية الفكرية والثقافية منذ البداية الأولى بين تيارين واضحين، الأول هو التيار الدعوي التنظيمي والتيار الثاني هو التيار الثقافي والسياسي.

فالتيار الأول، هو التيار الأقوى حضورا وانتشارا، بعكس التيار الثاني المدني النخبوي، الذي أيضاً لا يخفى حضوره الإعلامي والثقافي كواجهة سياسية وإعلامية بارزة للحالة الإصلاحية،مما ساهم في تشكيل مشهد سياسي يمني أكثر ديناميكية وفعالية، بسب هذا الحضور اللافت لمثقفي التيار ونشطائه المدنيين والسياسيين والمثقفين، الذين كانوا بمثابة الكتيبة الأولى في مسار احتجاجات ثورة ١١ فبراير ٢٠١١م، وهي امتداد طبيعي للفعاليات الاحتجاجية في عواصم الربيع العربي في تونس والقاهرة وطرابلس ودمشق.

وبفعل هذا التيار -المدني داخل الحالة الإصلاحية- وتوجهاته «اللبرالية»، ونضجه السياسي والفكري بدت هناك ملامح فكر جديد -وإن كان نخبويا محدودا- يُمثل نموذجاً متقدماً في رؤيته ومفهومه للسياسة والدولة والمجتمع والتعددية وحقوق الإنسان، وكل المفاهيم الحداثوية، وكلها تعد رؤى متقدمة عن المعنى المعهود لهذه القضايا في الذهنية الإصلاحي التقليدية، التي تربط بين سياقي الدعوي والسياسي.

وهكذا مثلت مناخات ثورة ١١ فبراير أهم مخرج ومتنفس لهذه الأفكار الجديدة في قلب الحركة الإصلاحية، التي عبرت عنها بوضوح في الاحتجاجات الشعبية العارمة، التي قادتها نخبة من رموز الإصلاحية الجديدة، وكانت أهم محطات هذا التحول هي حصول أحد ناشطيهم توكل عبد السلام كرمان، عضوة مجلس شورى الإصلاح، على جائزة نوبل للسلام، كواحدة من أهم رموز الربيع العربي، الذي ساهمت هي بفاعلية كبيرة فيه، منذ لحظاتها الأولى بل وقبل هبوب رياح الربيع العربي بكثير، من خلال أنشطتها الحقوقية والمدنية في اليمن منذ مرحلة مبكرة.

وإلى جانب توكل كرمان كان هناك ثلة من الناشطين الحقوقيين والسياسيين ممن برزوا أو ممن أتوا إلى المشهد السياسي والحقوقي والمدني عبر أطر وفعاليات الحالة الإصلاحية النقابية والطلابية في الجامعات والمدارس وغيرها، مما جعلهم الصوت الأكثر بروزا وحضورا خلال فعاليات ثورة ١١ فبراير، وأصبحوا قادة في صفوف هذه الثورة المدنية السلمية.

لكن يبقى المشهد الأكثر تعبيرا عن أفكار وملامح «الإصلاحية الجديدة»، التي تقترب كثيرا في طرحها ورؤاها وتصوراتها مع فكرة ما بعد الإسلام السياسي، بمعناها النقدي، هي حالة «الإصلاحيين الجدد» في محافظ تعز جنوب اليمن، فقد برز عدد من الكوادر المنتمية للحالة الإصلاحية في مختلف المجالات الفنية والثقافية والدعوية والفكرية، وشكلوا تياراً فكريا وإعلاميا، كان ملحق أفكار الصادر عن صحيفة الجمهورية[١٦٣] منبرا واضحا لهم ولأفكارهم وجلهم ينتمون لحزب الإصلاح.

مثلت لحظة «ما قبل ثورة ١١ شباط/ فبراير» مرحلة من الجدل الفكري والثقافي بين التيارين الإصلاحيين، المحافظ والمنفتح حول مختلف القضايا والأفكار، وفي مقدمتها قضية الكوتا النسائية وزواج الصغيرات، وحجية الأحاديث النبوية، والحرية الشخصيات

(١٦٣) ملحق أفكار هو ملحق فكري أسبوعي كان يصدر كل خميس عن صحيفة الجمهورية اليومية الصادرة عن مؤسسة الجمهورية للصحافة، وكان يشرف عليه الصحفي محمد اللطيفي وقبله الصحفي والباحث والأكاديمي مجيب الحميدي، ومثل حالة جدل دائمة بين تياري الحالة الإصلاحية المحافظ والليبرالي.

الشخصية والعام في المجتمع الإسلامي وقضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من القضايا المتعلقة بالحقوق والحريات الخاصة والعامة.

هذا التيار الإصلاحي الجديد واجه تياراً أكثر محافظة وتشددا وخاض معه معركة فكرية وثقافية ساخنة من على منابر المساجد أوراق الجرائد ووسائل التواصل الاجتماعي، كل يطرح رأيه ويحشد أنصاره والمجتمع حوله، والأغرب في الأمر أن كلا التيارين، لم يكن لهما أي تأثير أو حضور في مؤسسات حزب الإصلاح وهياكله التنظيمية لا التيار المحافظ ولا المنفتح منه.

إلا أن التيار المنفتح مثّل رأس حربة فعاليات ثورة ١١ شباط/ فبراير السلمية، التي دفعت به إلى واجهة المشهد، فضلا عن الحضور الدولي في المحافل الدولية والإقليمية، لكن للأسف فإنّ هذا التيار لا يزال بلا أي كيان تنظيمي أو مؤسساتي رغم إمكانياته وخبراته، من مثقفين وناشطين وفنانين، على عكس التيار المقابل الأكثر تنظيما وترابطاً.

يبقى الحديث هنا حول الأفكار والتصورات التي بات يؤمن بها هذا التيار فيما يتعلق برؤيته للدولة والدين والمجتمع والحقوق والحريات، بيد أن مثل هذه الرؤى والتصورات لا تعني قطعا القطيعة التامة مع الحالة الإصلاحية بقدر ما يعني أنه تحول طبيعي في قلب الحالة الإصلاحية ويعبر عن شريحة مهمة من شباب الحالة الإصلاحية.

فمن هذه الأفكار التي غدت حديثا واضحا -في أوساط هذه النخب الإصلاحية- حديث الدولة المدنية، دولة المواطنة، والحقوق والحريات وحزب البرامج، لا الأيدلوجيات، والإيمان المطلق بالحقوق المدنية والسياسية وحرية التفكير والتعبير، وزاد من رسوخ هذه القناعات وثباتها لدى هذا التيار الانتكاسة الكبيرة التي أعطبت مسيرة التغير والانتقال الديمقراطي (انقلاب ٢١ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤ الطائفي من قبل جماعة طائفية مذهبية، تدعي حقا إلهيا في الحكم والعلم)، ما جذر من قيم التجديد والتحديث السياسي لدى التيار الإصلاحي الجديد، الذي وصل إلى قناعة تامة بأهمية الفصل بين الدعوي والسياسي في الأحزاب وحصر الأحزاب في رؤاها السياسية والبرامجية فحسب، وتحريم إنشاء أي حزب بمرجعية دينية أو مذهبية.

تحولات الحالة السلفية

مثل الحالة الإصلاحية عاشت الحركة السلفية هي الأخرى تحولات ثقافية عميقة وكبيرة، ممثلة بتجاوز كثيرٍ من مقولاتها التقليدية بخصوص الديمقراطية والتعدد والانتخابات والدستور وغيرها من القضايا ذات العلاقة بالدولة والمجتمع. ونستطيع القول أن عشية ثورة ١١ شباط/ فبراير (كإعلان الوحدة اليمنية، وإعلان التعددية بالنسبة للحالة الإصلاحية في تحولاتها ومراجعاتها فيما يتعلق الديمقراطية والانتخابات والتعددية) مثلت مرحلة جديدة للحركة السلفية ومنعطفا كبيرا،

فعقب انفجار ثورة ١١ شباط/ فبراير ٢٠١١م، حصل هناك تحول عميق في رؤية السلفيين، وبرز على سطح المشهد السياسي اليمني ثلاثة أحزاب سياسية سلفية وهي: حزب حركة النهضة في جنوب اليمن، وحزب اتحاد الرشاد السلفي، وحزب السلم والتنمية، وهي كلها أحزاب ذات خلفية ومرجعية سلفية واضحة.

هذا التحول في الحالة السلفية[١٦٤] المحرِّمة للسياسة والتسييس، عقديا، هو أيضاً جزء من تحولات الحالة الإسلامية اليمنية، بمختلف توجهاتها. فالتحول الحاصل في بنية ومفهوم ورؤية الإسلاميين للدولة وعلاقة السياسي بالديني، هي جزء من التحولات التي تلت الربيع العربي، وغيرت كثير من المفاهيم والمسلمات التي كانت غير قابلة للجدل لدى هذه الجماعات، التي أحدثت ثورة الربيع العربي زلزالا في أفكارها ومسلماتها.

من الملاحظ في الأدبيات التأسيسية لهذه الأحزاب، ذات الخلفية السلفية، أنها طرحت أفكارا متقدمة سياسيا، بخاصة حركتي النهضة والرشاد السلفية، فيما يتعلق برؤيتها للدولة والقضايا السياسية اليمنية، في مفارقة كبيرة، مقارنة بالأحزاب الوطنية الأخرى كالناصرين والاشتراكيين والإصلاحيين والمؤتمرين، مما يعني أن هذه الأحزاب

---

(١٦٤) ظلت الحالة السلفية تحرم الديمقراطية والعمل السياسي طويلا وتلتقي مع خصمها اللدود الصوفية في مقولة من السياسية ترك السياسة، هذه المقولة التفسيرية للظاهرة السلفية الارجائية التي يعيشه قطاع واسع من الحالة السلفية والتي تشضت بعد ذلك لتوجهات وتيارات شتى وجلها تحرم العمل السياسي تحت حجة أنه منازعة لولي الأمر في حقه في السمع والطاعة.

المتأسسة حديثا تنطلق في تعاطيها مع السياسة من منظور عملي نفعي برجماتي غير مؤدلج كغيرها من الأحزاب الأخرى.

كل هذه التحولات، في الرؤى والتصورات، ما كان لها أن تكون لولا رياح التغيير الثوري الديمقراطي، التي دفعت بهذه الجماعات للانخراط في المشهد السياسي والديمقراطي ومغادرة مربع المناوئة للسياسة المجتمعية، والاندماج فيها، وهذا بحد ذاته يُعد تحول ملفتة للنظر ويستحق الدراسة والتشجيع لهذه الجماعات التي تحاول التجديد في رؤاها وتصوراتها الفكرية، وهذا بالضرورة يقع ضمن تحولات «ما بعد الإسلاموية» السياسية.

ما حدث بعد ذلك من قبل قوى الثورة المضادة، كان اتجاه عكسي خطير عمل على تقويض هذا المسار التحولي للجماعات السلفية ودفع بعديد من أنصاره نحو الالتحاق بالجماعات المتطرفة، كالقاعدة وداعش، وهو مسار يلجأ الناس إليه حينما تُوصد أفق التغير والخيارات المتاحة أمامهم. فقد عملت الثورات المضادة المدعومة أو المسكوت عنها غربيا على حرف مسار التحولات السياسية بعيدا نحو خيارات التوحش والتطرف الذي تستفيد منه الجماعات الراديكالية، ويكون تحت طائلة التوظيف المخابراتي.

هذه الجماعات السلفية هي الأقرب عقائديا ومفهوما إلى السلفية الجهادية، التي هي الأخرى زاد نشاطها وبريقها لدى قطاع واسع من شباب الربيع العربي، الذين فقدوا القدرة على الاستمرار في النضال المدني والسلمي، أمام مجنزرة ودبابات الثورة المضادة وانقلاباتها العسكرية، بعد أن كانوا -أيّ السلفيين الجهاديين- على وشك الانزواء والاختفاء والتحول أمام وهج سلمية ومدنية الثورات الربيعية.

الزيدية السياسية وتحولاتها

الزيدية السياسية في اليمن هي جزء من الحالة الإسلامية الشيعية، لكنها هي الأعنف من بين كل مثيلاتها من الجماعات السياسية في الشقين السني والشيعي، نظرا لميراثها وحاضرها الأكثر عنفا اليوم. مع هذا، لا تلقى الحركة من الدراسة والتصنيف من قبل المجتمع الدولي كمثيلاتها السنية كالقاعدة وداعش وغيرها، لاعتبارات ليس لها علاقة بالمنهجية والرؤية بقدر علاقة ذلك بالتوظيف السياسي لهذه الجماعات، في إطار لعبة

التوازنات والأقليات المذهبية والعرقية، التي تشتغل عليها الاستراتيجيات الغربية في المنطقة العربية.

مع بداية تسعينات القرن الماضي وإعلان قيام الوحدة اليمنية وتبني دستور دولة الوحدة للخيار الديمقراطي التعددي، بادرت جماعات زيدية لتأسيس عدد من الأحزاب، بعد جدل كبير بين مراجع الزيدية السياسية حول فكرة الإمامة التي تعتبر هي الفكرة الحاكمة والمركزية في المذهب الزيدي، وهي فكرة سياسية بحتة، تقول كما في نصوص الزيدية أن الحكم والعلم حركا وحصرا في سلالة بعينها، وهي ما يقصدون بها «آل البيت» أو ما يسميها اليمنيون بـ«السادة» الهاشميون الذين يتتمون لذرية النبي محمد «ﷺ». فتتمحور فكرة الزيدية السياسية حول نظرية الحق الإلهي في الحكم المحصور بحسب أدبيات الزيدية الفقهية فيما يسمونه بـ«البطنيين».

بالعودة إلى فترة التعددية السياسية، التي تبناها دستور الجمهورية اليمنية، فقد أجمع عدد من مراجع الزيدية حينها على فكرة مفادها أن الإمامة هي مسألة تاريخية، ولم يعد لها وجود، وأفتى بذلك عدد من مراجعهم، ووقعوا وثيقةً، لم تحظ بالقبول من بعض مراجعهم، وهم جناح زيدية صعدة.

خاضت الأحزاب الزيدية، التي تأسست عقب الوحدة اليمنية المسار الديمقراطي، لكنها لم تنجح ديمقراطيا، نظرا لعدم وجود شعبية انتخابية لها، فقد فشلت ولم ينجح من حزب الحق الذي كان ينتمي له مؤسس جماعة الحوثي حينها -الذي فاز بمقعدين انتخابين عن محافظة صعدة- ممثلا في البرلمان اليمني، حينها.

بالتوازي مع هذه الأحزاب تآلف تيار حركي زيدي عقائدي مسلح سمي حينها بجماعة الشباب المؤمن، وتحول -لاحقا- لجماعة الحوثي عقب انفجار حرب جماعة الحوثي مع الدولة اليمنية في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤م، التي قتل فيها مؤسس الجماعة، حسين بدر الدين الحوثي.

انضمّ الحوثيون إلى ثورة ١١ شباط/ فبراير السلمية وانخرط فيها شبابهم. لكن انتهى هذا الانخراط إلى الانقلاب على المرحلة الانتقالية، وعلى مخرجات مؤتمر الحوار الوطني الذي كانت جماعة الحوثي قد انضمت إليه ووقعت على كل مواده.

الأخطر أن هنالك طبقة من المنتمين مذهبيا للزيدية السياسية، مثقفين وأكاديميين، كانوا موزعين في الأحزاب والتيارات اليمنية، عادوا اليوم أدراجهم إلى الانتماء للجماعة الحوثية.

الخلاصة

من المبكّر الحكم على ظاهرة «ما بعد الإسلام السياسي» في الحالة اليمنية كغيرها من بلدان العالم العربي والإسلامي، فما تزال محاولات فردية وجزراً معزولة عن بعضها البعض، لا يمكن الحكم عليها بوصفها حالة مكتملة.

تحولات المشهد الإسلامي ذات طابع نخبوي، محصورة بمجموعة من النخب الشبابية التي كانت في مقدمة مشهد ثورات الربيع العربي وذات خلفية إسلامية، رأت من خلال تجربة العمل السياسي في مشهد ما بعد الربيع العربي نتائج وأخطار الانقلاب على المسار الديمقراطي.

على الجهة المقابلة ما تزال المرجعية الإسلامية هي الإطار الحاكم لكثير من الحركات الاجتماعية السياسية،وهي خيار ومسار ثابت لا يمكن أن يتغير في بيئة ترتكز في ثقافتها وسلوكها على مرجعية حاكمة للتصورات والسلوك، هذا عدا عما يمثله الإسلام من طاقة روحية وثقافية وفكرية لهذه المجتمعات، فضلا عن الطاقة الثورية الهائلة التي يحملها الإسلام كقيم رافضة للظلم والاستبداد والكهنوت.

ولعل هذا المسار هو ما عبر عنه المفكر الفرنسي والخبير بالحركات الإسلامية فرنسوا بورغا بوضوح سواء في كتابه الأشهر «الإسلام السياسي صوت الجنوب» أو في عدد من مداخلاته حول الإسلام السياسي، التي قال بورغا أنه لا يمكن لهذه الظاهرة أن تفشل أو تنتهي و وأكد على استمرارها لثلاثة عوامل ذات صلة الأول: أسباب سياسية واجتماعية أدت إلى صعود الظاهرة الإسلاموية في المقام الأول، ثانيا:قدرة الخطاب الإسلامي حول الحداثة لتعبئة جمهوره بمصطلحات ذاتية داخلية، ثالثا: التلاعب الذي تمارسه أنظمة مختلفة بخصوص التهديد الإسلامي[١٦٥].

(١٦٥) حسن أبو هنية، ما بعد الإسلام السياسي، صحيفة الرأي على الرابط التالي،
http://alrai.com/article/786051.htm

ذلك ما كان يخشاه الزميل حسام تمام جيدا في حديثه عن فشل فكرة وإطلاقية مفهوم ما بعد الإسلام السياسي، بالنظر إلى كل هذه العوامل التي ذكرناها مما يعني أن ظاهرة ما بعد الإسلام السياسي يتم تحشيدها في سياق سياسي وأجندات غير بحثية ومنهجية أكثر منها دراسة علمية دقيقة ومعمقة.

الفصل الثالث

نماذج متنوعة

إندونيسيا، إيران والعراق

المبحث الأول

«ما بعد الإسلاموية» في إندونيسيا بعد انتخابات جاكرتا

إحسان علي فوزي

احتج (يوم الجمعة ٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٦) قرابة ٧٥٠ إلى ٨٠٠ ألف مسلم في شوارع جاكرتا، مطالبين باعتقال حاكم جاكرتا الصيني المسيحي آنذاك، باسوكي تجاهاجا بورناما (المعروف على نطاق واسع باسمه الصيني «أهوك»). وكان ذلك التجمع هو الأكبر من بين سلسلة من الاحتجاجات بدأت في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٦ -وسُميت على نحوٍ ذكي «دفاعًا عن رموز الإسلام»- حيث اتهمت الحشود أهوك بالتجديف، زاعمةً أنّه ألقى كلمةً في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٦ أهانت الإسلام. غير أنّ معظم المراقبين يرون أنّه لم يقم قط بمثل هذه التصاريح.[١٦٦]

نُظمت هذه الاحتجاجات بقيادة «الجبهة الدفاعية الإسلامية»، وهي جماعة سياسية سنية يمينية متطرفة ترتبط بعصابات عنيفة. ونتيجةً لهذه الاحتجاجات، شهدت أصوات أهوك في استطلاعات الرأي انخفاضًا شديدًا، على الرغم من أنه كان مرشحًا ليُعاد انتخابه فيبقى في منصبه.

(١٦٦) كان أهوك نائب حاكم جاكرتا، ثم أصبح حاكمها عام ٢٠١٤ بعدما حل مكان رئيسه السابق، جوكو ويدودو (جوكووي) الذي فاز بالانتخابات الرئاسية ذلك العام وهو رئيس إندونيسيا الحالي. في أوائل الحملة، ألقى أهوك خطابًا حيث طلب من الناخبين عدم الإصغاء لمن استخدم آية معينة من آيات القرآن (سورة المائدة ٥١) والتي تقول إنّه لا يجدر بالمسلمين انتخاب المسيحيين. فقام الإسلامويون المتشددون الذين كانوا قد هاجموا أهوك بسبب عرقه ودينه منذ أن أصبح حاكمًا في ٢٠١٤، بتعديل الخطاب ليبدوَ وكأنه ينتقد القرآن. فنجح مقطع الفيديو الذي انتشر على نطاق واسع عبر مواقع التواصل الاجتماعي بإثارة الغضب والاحتجاج المطلوبين.

في المقابل، تمتعت الجماعات الإسلامية المتشددة والمقاتلة، التي حشدت الاحتجاجات بحصة جديدة من الشعبية. والباقي معروف. فعلى الرغم من بلوغ نسبة تأييد أهوك حاكمًا لجاكرتا ٧٤٪ في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٦، إلا أنه خسر في الانتخابات التي أقيمت في نيسان/ أبريل ٢٠١٧. والأكثر مأساويًا بعد كان محاكمته بعد ذلك بتهمة التجديف والحكم عليه بالسجن لمدة سنتين، وهي عقوبة أكبر من التي كان المدعي العام قد طلبها.

أثارت هذه الأحداث نقاشات حامية، ليس بين الإندونيسيين فحسب، بل أيضًا في أوساط العلماء الذين يدرسون الإسلام والديمقراطية في إندونيسيا. فهل شكّل الاحتجاج مؤشر قويًا لدرجة المحافظة المتزايدة بين المسلمين الإندونيسيين؟ وهل مثّلت جماعات مثل الجبهة الدفاعية الإسلامية مشاعر المسلمين الفعلية أم كانت مجرد بيادق استخدمتها جهات سياسية وطنية لإلحاق الضرر بأهوك المسيحي من أصل صيني؟ هل شكّلت الأحداث إشارة إلى نقلة ملحوظة في المواقف الدينية والاجتماعية والسياسية للمسلمين المعتدلين في العادة في إندونيسيا؟ أم كانت نتيجة لقاء نادر ما بين ديناميات سياسية لن يكون لها أي أثر في السنوات القادمة؟

لدى التفكير في هذه الأسئلة، ليس من المستغرب أن أعارت وسائل الإعلام الدولية اهتمامًا وثيقًا لهذا السباق على الحكم. إنّما مما لا لبس فيه أنّ هذه الانتخابات كانت تتمحور حول مستقبل جاكرتا، وهي لا تشكل عاصمة ثالث أكبر دولة ديمقراطية في العالم فحسب، بل هي أيضًا عاصمة الأمة ذات التجمع الأكبر للمسلمين.

بعد الانتخابات، حذرت مجلة «ذي إيكونوميست» القائمة في لندن من أن هذا «السباق على منصب الحاكم منح السياسيين عديمي الضمير مخططًا بسيطًا للفوز بالمنصب: فما عليهم سوى إثارة الحماس الديني عن طريق التنديد بإهانات فعلية أو مُختلقة ضد الإسلام» (٢٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٧). ونشرت صحيفة «نيويورك تايمز» في الوقت عينه قصة وإنذار مشابهين بعنوان «خسارة حاكم إندونيسيا تُظهر سلطة الإسلامويين المتنامية» (٦ أيار/ مايو ٢٠١٧). وفي أستراليا الأقرب جغرافيًا، اقتبست صحيفة «أستراليان» قول ماركوس ميتزنر، وهو خبير من الجامعة الأسترالية الوطنية وعالم بارز

حول إندونيسيا، قال على نحوٍ صائب إنّ «نتائج [انتخابات] جاكرتا تعكس القدرة المتزايدة لتلك الجماعات الإسلاموية التي كانت مهمشة في السابق على إدارة دفة الانتخابات في إندونيسيا» (٢١ نيسان/ أبريل ٢٠١٧). وكانت كلها قد أشارت بذلك إلى أن هزيمة أهوك عززت الإحساس بأن الديمقراطية الإندونيسية تغمرها ضغوط السياسة الإسلامية غير المتسامحة.

سيتمحور هذا البحث عن «ما بعد الإسلاموية» في إندونيسيا المعاصرة حول هذه الأحداث. وكما يعرّف آصف بيات «ما بعد الإسلاموية» بالطريقة الأكثر شعبية، فهي «محاولة واعية لوضع استراتيجيات لأسس منطقية وطرائق لتجاوز الإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية». وفي حين تمثل ما بعد الإسلاموية «مسعى لدمج التديّن والحقوق؛ والإيمان والحرية؛ والإسلام والتحرر»، فإنّ ظهورها «لا يعني بالضرورة النهاية التاريخية للإسلاموية». بل ما تعنيه هو ولادة خطاب وممارسة مختلفة نوعيًا من التجربة الإسلاموية» (٢٠٠٥: ٥).[١٦٧]

كتب نورحيدي حسن في تقييمه فيما إذا كانت أطروحة البيات تتناسب مع السياق الإندونيسي في مقال نشر عام ٢٠١٣ بعنوان «سياسة ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا»:

«*هناك ما يدفعنا إلى الاعتقاد أن إندونيسيا اليوم في خضم سلوك مسار ما بعد إسلاموي*. في نوع من التوليف ما بين الدعوة إلى أهمية الإسلام في الحياة العامة، وما بين الديمقراطية، برزت ما بعد الإسلاموية لتكون حلًا بديلًا للتطرف الإسلاموي». (٢٠١٣: ١٥٧؛ تمت إضافة الخط المائل).

---

(١٦٧) في الآونة الأخيرة، خلُص بيات إلى أنّ ما بعد الإسلاموية «تريد أن يقترن الإسلام بالخيار والحرية الفردية (ولو بدرجات متفاوتة)، وبالديمقراطية والحداثة، لتحقيق ما أطلق عليه البعض مصطلح «حداثة بديلة». يتم التعبير عن ما بعد الإسلاموية بالاعتراف بالمقتضيات العلمانية، وبالتحرر من الصلابة، وبكسر احتكار الحقيقة الدينية... وفي حين يتم تعريف الإسلاموية على أنّها الاندماج ما بين الدين والمسؤولية، تركز ما بعد الإسلاموية على التديّن والحقوق. ومع ذلك، وفي حين أنها تحبّذ دولةً مدنية غير دينية، إلاّ أنّها توكل دورًا ناشطًا للدين في المجال العام» (٢٠١٣: ٨).

ومع أنّه يمكن الاتفاق في العموم مع حسن على ملاحظاته، إلا أنّ خلاصته مبسطة أكثر من اللازم ونقاطه أقل انتباهًا لديناميات عملية إرساء الديمقراطية في البلد. ولسنا بحاجة إلى النظر أبعد من الانتخابات التي انعقدت مؤخرًا في جاكرتا لإيجاد دليل قوي على ما تشير إليه هذه الورقة البحثية. فعلى الرغم من أنّه للديمقراطية الإندونيسية، كما يشير حسن على نحوٍ صائب، «تأثير اعتدال»، سيبيّن هذا البحث أنّ العملية عينها توفر السبل المواتية لكلا الحرية والتطرف. وهذا يحصل عندما يقوم سياسيون -إلى جانب بعض الإسلامويين- باستغلال بعض مجالات الديمقراطية الرمادية غير الواضحة تحقيقًا لغاياتهم غير الديمقراطية، ما يتعارض بالتالي مع تخمين بيات. وبات ذلك ممكنًا أكثر بعد بفعل عاملين جديدين بديا صائبين في خلال الأحداث التي أحاطت بانتخابات جاكرتا: تصاعد موجة الشعبوية الإسلامية في البلاد، والتي تتّبع النمط عينه أينما كان في العالم؛ ونمو خطاب الكراهية باعتباره استراتيجية سياسية للحد من نفوذ المعارضين.

استناداً إلى تعريف أندرسون الشهير للأمة أو القوم باعتبارها «مجتمعًا سياسيًا خياليًا» (١٩٩١:٥)، سوف يفترض هذا البحث القومية الإندونيسية على أنّها مشروع أبدي يحاول المواطنون الإندونيسيون، من خلاله، باعتبارهم مجتمعًا تعدديًا على عدة صعد، توسيع حس «الرفاقية العميقة [و]الأفقية» (١٩٩١ : ٧).

من هذا المنظور، ومع أنّ نصر الإسلامويين مؤخرًا في انتخابات جاكرتا أمر هام، إلا أنّه لا يشكل سوى انحراف آخر في التاريخ العريق للعلاقة التي تميزت بالصحة بمعظمها ما بين إندونيسيا كأمة والإسلام كدين يعتنقه معظم مواطني هذه الأمة. كان هذا التاريخ قد بدأ خلال الكفاح ضد الاستعمار الهولندي والياباني، والذي تم جزء كبير منه على يد المسلمين في الأرخبيل. وتَعزز كفاحهم بدعمهم لإندونيسيا التي كانت قد أُعلنت حديثًا كدولة آنذاك عام ١٩٤٥. وبالمثل، أدى «الوجه المتبسّم» والمتسامح للإسلام دورًا كبيرًا في صون الأمة الجديدة طوال الجزء الأكبر من تاريخ إندونيسيا المستقلة. ولكن، على النقيض من هذا التوجه العام، تشير قضية أهوك في انتخابات جاكرتا إلى ما بدا أنّه مفارقة: حيث أصبحت التعابير الاجتماعية السياسية الاستبعادية من قبل بعض الجهات المسلمة أقوى، حتى في الوقت الذي أصبح فيه النظام السياسي للبلاد أكثر ديمقراطية منذ انهيار سوهارتو عام ١٩٩٨.

سيغوص هذا البحث في هذه النقطة أكثر بعد في الأقسام الثلاث الأخيرة عبر الرجوع إلى ملاحظات بيات وحسن الآنفة الذكر. ولكن، قبل كل ذلك، من الضروري شرح جذور الإسلاموية الضعيفة في إندونيسيا.

ميراث «الإسلام المتبسّم» الجذور الضعيفة للإسلاموية في إندونيسيا

كما يُعرّف بيات الأمر، «تشير الإسلاموية إلى تلك الأيديولوجيات والحركات التي تسعى إلى إنشاء نوع من «النظام الإسلامي» - أو دولة دينية وإحلال الشريعة ورموز أخلاقية في المجتمعات المسلمة». ويحدد قائلًا إن «الارتباط بالدولة ميزة رئيسية من مزايا السياسة الإسلاموية... إذ إن الشاغل الأول للإسلاموية هو تشكيل مجتمع أيديولوجي؛ وأما مشاغل إحلال العدالة الاجتماعية وتحسين حياة الفقراء، فهي تتبع هذا الهدف الاستراتيجي لا أكثر» (٢٠١٣: ٤).

وفي حين أنّ أشكال تعبير الإسلاموية هذه كانت موجودة وحققت نجاحات طوال تاريخ إندونيسيا، إلى أنّ جذورها في البلاد ضعيفة نسبيًا. ومن دون التعمّق في المسألة، ثمة أسباب كثيرة لأن يكون نموذج إندونيسيا كأمة ودولة نموذجًا علمانيًا وتعدديًا أساسًا.

عندما حققت إندونيسيا استقلالها عام ١٩٤٥، لم تكن واحدًا من أكبر الأرخبيلات فحسب، بل أيضًا أحد أكثر البلاد كثافة سكانية وتعدد أعراق/ أديان في العالم. ونظرًا إلى هذه الوقائع، فليس من المستغرب أنّ الإندونيسيين يلتزمون بفخر بشعار بلادهم «الوحدة في التنوّع». ومع استعادة الأمة ديمقراطيتها عام ١٩٩٨ بعد أكثر من ثلاثة عقود من الدكتاتورية، يفتخر الإندونيسيون أيضًا بأن دولتهم تمثل ثالث أكبر دولة ديمقراطية في العالم. وذلك حلّ على الرغم من بعض المفاهيم العلمية التي برزت عامي ١٩٩٨ و١٩٩٩ بأن إندونيسيا قد «تتفكك» (بوث، ١٩٩٩؛ إمرسون، ٢٠٠٠) على خطى البلدان الأخرى التي سلكت درب الانتقال عينه من الاستبداد، مثل يوغوسلافيا.

تشكل إندونيسيا الآن أكبر ديمقراطية مسلمة في العالم. ومن أهم جوانب هذا الأمر أنّه على الرغم من أنّ ٨٧٪ من سكان إندونيسيا البالغ عددهم ٢٦٠ مليون نسمة

هم من المسلمين، فإن الدولة ليست «دولةً إسلاميةً» من الناحية الأيديولوجية مثل إيران أو المملكة العربية السعودية أو السودان. بل هي دولة تستند إلى أيديولوجية وطنية تُدعى «بانكسيلا» (أي «المبادئ الخمسة»): الإيمان بإله واحد؛ إنسانية عادلة ومتحضرة؛ وحدة إندونيسيا؛ الديمقراطية؛ العدالة الاجتماعية.

ويجدر أن يُعزى فضل هذا الإنجاز للمسلمين الإندونيسيين. إذ كان سوكارنو وهاتة، الرئيس ونائب الرئيس الأولان الذين أعلنا معًا استقلال إندونيسيا، مسلمين. وعلى الرغم من الضغط القوي الذي تعرضا له من قبل قادة وسياسيين مسلمين إسلاميين عدة (وفقًا لتعريف بيات) قبل الاستقلال لجعل الإسلام أساس الدولة، كانا واثقين من التزامهم الأولي بألا تكون البلاد قائمة على أي أيديولوجية دينية معينة نظرًا لقدرة ذلك على إثارة الانقسام. ولربما الأهم من ذلك أنّ الأبوين المؤسسين تمكّنا من إقناع قادة مسلمين آخرين بقبول هذا الالتزام ودعمه (راماج، ١٩٩٥).[١٦٨] ولهذا السبب أيضًا، زعم ألامسيه راتو براويرانيجارا، الوزير السابق للشؤون الدينية، ذات مرة أن البانكسيلا «هدية» مسلمٍ إلى الأمة كلها (مجيب الرحمن، ٢٠٠٦: ٧٩).

إلا أنّ ذلك لا يعني أنّه لم يكن من وجود قطّ لأشكال الإسلاموية الأكثر استبعادية وتطرفًا في تاريخ البلاد. ففي هذا الصدد، أصبح الإسلام «مظلة آمنة» لمختلف أنواع المعارضة للاستعمار والاستبداد، وفي وقت لاحق، للحكم العسكري (أوتريخت، ١٩٧٨، ٤١٦). ويرد وصف هذه الحوادث باختصار أدناه.

خلال حرب الاستقلال (١٩٤٥-١٩٤٩)، قاومت حركات إسلامية عدة عودة الهولنديين. كانت جمعية نهضة العلماء (التي تأسست عام ١٩٢٦) وهي أكبر تنظيم جماهيري مسلم في البلاد والتي كان الهولنديون قد وصفوها بـ«المتطرفة»، قد دعت

---

(١٦٨) إذ يستذكر هاته هذه اللحظة الحاسمة في مذكراته، يقول: «إذا كان بالإمكان حل مشكلة خطيرة ومشكلة قادرة على تعريض الوحدة الوطنية للخطر بنقاش صغير لا يدوم أكثر من ١٥ دقيقةً، فذلك يعني أنّ أولئك القادة يعطون الأولوية فعلًا للوحدة الوطنية ومصيرها» (مقتبس في علي فوزي، ٢٠٠٢:١٠٦).

المسلمين إلى شن *الجهاد* ضد عودة الهولنديين (بوش، ٢٠٠٩). وفي ما بعد، تحت رئاسة سوكارنو، انضمت حركات مقاومة عدة في سومطرة وجاوة وسولاوسي الجنوبية وكليمنتان الجنوبية إلى دار الإسلام إندونيسيا/ جيش الإسلام- إندونيسيا. وكانت أبرز القضايا هنا استقلالية المناطق وتطبيق الشريعة الإسلامية كما واحتجاجات ضد حكم سوكارنو الاستبدادي. ومع أنّ تمرّد دار الإسلام إندونيسيا/ جيش الإسلام إندونيسيا لم يلقَ دعم كافة التنظيمات الإسلامية، إلاّ أنّ الكثير منها تشاركت التطلع عينه في ما يتعلق بتطبيق الشريعة الإسلامية (فان ديك، ١٩٨١).

وفي هذه الأثناء، في عهد سوهارتو، أدت مستجدات كثيرة (وبخاصة الفسحة المحدودة للمشاركة السياسية والسياسات الاستبعادية والقمع) إلى تشجيع استخدام الإسلام كوقود لإشعال الاحتجاجات، ليس في أوساط المسلمين الأتقياء فحسب، بل أيضًا لدى «الأبنغان» القوميين أو المسلمين الاسميين والمنشقين في الجيش وحتى الشيوعيين. فمثلًا، كل من عبدالله سنغار وأبو بكر باعشير، الذين ارتبط اسمهما في ما بعد بالجماعة الإسلامية وتنظيم القاعدة، كانا قد انطلقا في مسيرتهما كشخصيتين معارضتين في أوائل ثمانينيات القرن الفائت، عندما فرض النظام الجديد الباكنسيلا على أنه الأساس الوحيد لإندونيسيا (مجموعة الأزمات الدولية، ٢٠٠٥).

وعلى ضوء هذه الخلفية، عُرفت إندونيسيا على نطاق واسع على أنّها دولة متعددة الأديان بتقليد قوي يقوم على التسامح والتعددية الدينية. وبشكل خاص، لم تشكل جمعيتان جماهيريتان إسلاميتان كبيرتان هما نهضة العلماء والمحمدية (التي تأسست عام ١٩١٤)، وهي التنظيم الأكبر في العالم، العمود الفقري للتعبير الإسلامي المتسامح فحسب، بل أيضًا للتعايش السلمي ما بين المجتمعات التعددية. وبالتالي، كان الإسلام الإندونيسي معروفًا أيضًا بـ«إسلام رماه» (أي الإسلام المتبسّم) على نقيض «إسلام مراه» (أي الإسلام الغاضب).

«ما بعد الإسلاموية» بعد مرحلة الإصلاح

إلاّ أنّ سمعة «الإسلام المتبسّم» في إندونيسيا تبدّلت في ما يقارب السنوات العشرين الماضية تلوَ إرساء الديمقراطية في البلاد، أو ما يُعرف بعهد «رفورمازي» (أي

الإصلاح). في خلال هذه الحقبة، شهدت أجزاء متعددة من الأرخبيل تحريض الإسلاميين الإندونيسيين لشكل أو آخر من أشكال التطرف الديني.

وبدأ ذلك مع أحداث العنف الطائفي بين الإسلام والمسيحيين، مثل تلك التي وقعت في أمبون ومالوكو الشمالية وبوزو في سولاوسي الوسطى، حيث لقي أكثر من ثلاثة آلاف شخص حتفهم. ومع أنّ هذه النزاعات العنيفة تراجعت بشكل كبير في حوالى السنوات العشرة الماضية، لا يزال يمكن رؤية الأثر الذي خلفته: حيث يتم الفصل بين المجموعات السكانية استنادًا إلى أسس دينية؛ ولا يزال هناك شكوك في أوساط طوائف دينية مختلفة؛ وغير ذلك.

ومن الجدير بالذكر أن بوزو تشكل ملاذًا آمنًا ومرقدًا للجماعة الإسلامية، وهي الجماعة الإرهابية الأفضل تنظيمًا في إندونيسيا، منذ خمسة عشر عامًا. وكان من هذا الموقع البعيد أن أعلن سانتوزو، وهو مجند سابق في الجماعة الإسلامية قاد في ما بعد جماعة مجاهدي شرق إندونيسيا، ولاءه لتنظيم الدولة الإسلامية «داعش» (في فيديو انتشر على الإنترنت عبر موقع «يوتيوب»، علمًا أنّه قُتل في ما بعد في تبادل إطلاق نار في تموز/يوليو ٢٠١٦ - صحيفة *نيويورك تايمز*، ٢٣ تموز/يوليو ٢٠١٦؛ راجع أيضًا معهد تحليل سياسة النزاعات، ٢٠١٧ب).

إلى ذلك، تظهر تقارير صادرة عن مجموعات للدفاع عن حقوق الإنسان بروز شكل آخر من أشكال النزاع بين الأديان، وبخاصة حول أماكن العبادة في أجزاء كثيرة من البلاد. وذلك لم يحصل ضد إنشاء الكنائس في معظم المناطق المسلمة فحسب، بل أيضًا في الاتجاه المعاكس. وكان أن وقع «تأثير كرة الثلج» في هذه الحالة: حيث راح الناس يتلقون معلومات خاطئة من أشخاص آخرين، الأمر الذي ولّد عندئذٍ مشاعر الرغبة في الانتقام. ولدى إجراء الأعمال الميدانية لبحث «ضبط النزاعات الدينية في إندونيسيا» (بانغابيان وعلي فوزي، ٢٠١٥)، أُفيد أن أحد المجيبين، وهو مسيحي مقيم في إنده (جزيرة تيمور)، قال: «علمنا من التلفزيون أنّكم (أنتم المسلمون) فعلتم ذلك ضد كنائسنا في جاكرتا وبوكور. وإذا استطعتم أنتم فعل ذلك ضد [كنائسنا]، لِمَ تعتقدون أنّه لا يمكننا فعل الأمر عينه ضد مساجدكم هنا؟»

ومن أشكال تعبير «الإسلام الغاضب» الأخرى أفعال التمييز غير المتسامحة وحتى العنيفة ضد مجموعات الأقليات الدينية، مثل الأحمديين والشيعة، أو ضد «طوائف» مذهبية أو نظم عقائدية للشعوب الأصلية، مثل سوندا ويويتان في جاوة الغربية. لهذه الأعمال العنيفة سوابقها الخاصة في تاريخ البلاد، إلا أنّ أشكال التعبير الحالية هذه باتت أكثر فتاكة بعد (مثل قتل ثلاثة أحمديين في جاوة الغربية وواحد شيعي في سامبانغ، جاوة الشرقية. يُذكر أن معظم هذه الأفعال العنيفة بدأت بخطاب الكراهية وتعبئة كراهية المسلمين. ووقع المثل الأبرز على ذلك على يد صبري لوبيس، الأمين العام للجبهة الدفاعية الإسلامية آنفة الذكر. ففي لقاء ديني في ٢٠٠٨ في جاوة الغربية، دعا هو وآخرون إلى قتل الأحمديين (بانغابيان وعلي فوزي، ٢٠١٥).

وبسبب أحداث العنف المتكررة هذه باسم الإسلام، بدأ بعض المراقبين يتساءلون ما إذا كان المسلمون الإندونيسيون قد بدأوا ينضمون إلى تيار الجماعات المسلمة الدولية العنيفة التي تستخدم مراجع عنيفة لتحقيق غاياتها (بوبالو وفيلي، ٢٠٠٥). وفي هذه الأثناء، بدأ مراقب منذ فترة طويلة للإسلام والسياسة في إندونيسيا يسأل ما إذا كانت اللحظة الحالية تمثل «تحولًا محافظًا» في الإسلام الإندونيسي (فان برونسين، ٢٠١٣).

في تقييم حسن لنظرية ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا، يبدو أنّه يستخف بهذه التكتيكات العنيفة التي استخدمها إسلامويون كثر في عهد الإصلاح. وفي بعض الأماكن، بدا حتى متفائلًا أكثر من اللازم، كما في تفسيره مثلًا لأبي بكر باعشير. حيث قال حسن: «في مناسبات كثيرة، روّج باعشير نفسه لمساعٍ لا عنفية للدفاع عن تضامن المسلمين وكفاحهم لتطبيق الشريعة. وبات يزعم أن العنف يعطي الإسلام نفسه صورة سيئة» (٢٠١٣: ١٦٥). غير أنّه بات من المعلوم جيدًا الآن أن باعشير هذا نفسه أقسم ولاءه لـ «داعش» في تموز/ يوليو ٢٠١٤ (معهد تحليل سياسة النزاعات، ٢٠١٦).

مفارقة الديمقراطية الاندونيسية إسلاميون

سلميون وعنيفون

يمكن اعتبار أشكال تعبير «الإسلام الغاضب» آنفة الذكر تحديات تفرضها الإسلاموية على ديمقراطية إندونيسيا اليافعة إنما الجامعة. ولأغراض هذا البحث، سوف

يُقصد بمصطلح «الإسلاموي» الأفراد أو الجماعات المسلمة التي ترى أنّ في الإسلام عقيدة سياسية موجّهة تبرّر وتحفّز العمل الجماعي بالنيابة عن تلك العقيدة. يعتقد الإسلاميون أن الإسلام نظام معتقدات كامل لا ينظم مسائل العبادة فحسب، بل العلاقات الاجتماعية أيضًا أو «المعاملات».

وفي حين لا يرفض هذا البحث بالضرورة تعريف بيات للإسلاموية، فهو يرمي إلى توضيح الفرق ما بين الإسلامويين الإندونيسيين ومجموعة المسلمين الذين يشتهرون باسم «*الأبنغان*» أو المسلمين الاسميين. فعلى نقيض المجموعة الأولى، يعتقد هؤلاء المسلمون الإندونيسيون الاسميون -الذين يُدعون أيضًا أحيانًا بالليبراليين والتقدميين والإصلاحيين وحتى العلمانيين- أنّه أن يكون المرء مسلمًا مسألة شخصية لا انعكاسات اجتماعية أو سياسية لها بالضرورة. وفي هذا السياق، فقد سمّى جيرتز (١٩٦٠) وهفنر (١٩٨٥) بعضًا من قادة إندونيسيا السياسيين، مثل سوكارنو وسوهارتو بـ «مسلمين *أبنغان*».

ويشير المصطلح العام «مسلم» هنا إلى كلا مجموعتي المؤمنين المسلمين. وهذه ممارسة عامة في إندونيسيا، حيث يتعين على كافة المواطنين أن يدرجوا دينهم على بطاقة هويتهم. ولا يستند التمييز ما بين الإسلامويين والمسلمين الاسميين على تديّنهم أو تقائهم، بل على مواقفهم تجاه العلاقة بين الإسلام (كدين) وإندونيسيا (كدولة). ويتردد هذا البحث في استخدام مصطلحات مثل «معتدل» و «متطرف» لأنهما لا يكشفان الكثير عن أفعال المرء. وبذلك، فعلى الديمقراطية، بما فيها حتمية التمسك بمبدأ سيادة القانون، أن تهتم أكثر للأفعال بدلًا من السلوك أو التفكير.

في أي حديث عن الإسلام والديمقراطية في إندونيسيا، من الضروري تقسيم الإسلامويين ما بين فئة لا عنفية وفئة عنفية. ومن جديد، لا بد من التركيز على الأفعال الفردية. فمع أن كلا الفئتين تتشاركان اعتقاد أن الإسلام يتطلب من المسلمين أن يكونوا ناشطين اجتماعيًا وسياسيًا، إلاّ أنّهما تفترقان في طريقة أداء هذا الالتزام الديني. وفي هذا الصدد، يشير «الإسلامويون اللاعنفيون» إلى الأفراد والجماعات التي تدين استخدام العنف لأسلمة المجتمع والسياسة. بل تسعى إلى تحقيق غاياتها عبر العمل من خلال مؤسسات رسمية أو جمعيات مدنية. في المقابل، يرفض «الإسلامويون العنفيون»

استيعاب نظام الدولة ولا يقبلون المشاركة في مؤسساتها ويصرون على ضرورة استخدام السبل العنيفة لأسلمة المجتمع والسياسة. وفي ملاحظات حسن حول ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا، ومن ثم ملاحظات بيات بعده – يبدوان منشغلين أكثر بالفئة الأولى ويستهينان بالثانية.

و«الجهاديون» المعلنون ذاتيًا أمثال سانتوزو، والذين يفضل هذا البحث أن يدعوهم بـ«الإرهابيين»، هم إسلامويون عنيفون *بامتياز*. وعلى الرغم من أن عددهم أقل مما كان قبل عشر إلى خمسة عشر عامًا، إلاّ أنّهم ما زالوا يشكّلون تحديًا للديمقراطية الإندونيسية. في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٦، نجحت هذه الجماعات المؤيدة لتنظيم الدولة الإسلامية في التواصل مع ديان يوليا نوفي وتجنيدها لتصبح أول امرأة تنفذ تفجيرًا انتحاريًا في إندونيسيا. ولكن، لحسن الحظ أنّ الشرطة الإندونيسية اكتشفت مخبأها وسجنتها (راجع معهد تحليل سياسة النزاعات، ٢٠١٧أ).

على الطرف الآخر من الطيف، فإنّ الإسلامويين السلميين، أي أولئك الذين يعملون من خلال المؤسسات الديمقراطية، مثل الانتخابات العامة – لا ينجحون في معظمهم، كما أشار حسن على نحوٍ صائب (٢٠١٣). ولتأكيد صحة ملاحظة حسن بشكل كمي، ففي الانتخابات العامة الأربعة الأخيرة الحرة والعادة في خلال حقبة الإصلاح، لم تحصد أكبر أربعة أحزاب إسلاموية إندونيسية سوى ما بين ٢٤٪ و٣٣٪ من إجمالي الأصوات: ٣١.٨٪ (١٩٩٩)، ٣٣.٣٪ (٢٠٠٤)، ٢٤.١٪ (٢٠٠٩)، و٣٠.٣٪ (٢٠١٤). وذلك يشير بشدة إلى أنّ العامل القاسم الكبير داخل السياسة الإندونيسية لا يكمن في الدين (بين مسلمين وغير مسلمين)، بل في تعدد أصوات الإسلام (بين جماعة مسلمة وأخرى). ولهذا السبب، قال ليدل وموجاني (٢٠٠٩) أنّ ديمقراطية إندونيسيا قد أصبحت الآن أكثر علمانية.

مجالات الديمقراطية الرمادية: حيث يكون الخطاب الإسلاموي مفيدًا

تشير الأدلة التي جرت مناقشتها أعلاه إلى أنه من الواضح أن الإسلام المتبسّم المثالي يخسر شعبيته. غير أنّها تشير أيضًا إلى أنّه بدأ يعود في السنوات القليلة الأخيرة. إلا أن المعركة الأكثر حافلة بالتحديات، أي تلك التي تنطوي على مخاطر أكبر للمستقبل،

تجري في ما يدعوه هذا البحث «مجالات الديمقراطية الرمادية» وهي النقاط التي يتم فيها التلاعب بالمؤسسات أو اللوائح الديمقراطية القانونية من قبل سياسيين ليسوا بالضرورة مسلمين جادين، لكي يستخدموا الحجة الإسلامية ويقوّوا تأييدهم الإسلامي.

ومن هذه المؤسسات الديمقراطية اللوائح الإقليمية التي صدرت بعد الاتفاق الوطني على إحلال اللامركزية عام ٢٠٠٢. وبالإشارة إلى بحث حسن، كتب بيات أن «سياسات إحلال اللامركزية في إندونيسيا سهلت اندماج الإسلامويين المتطرفين في الهيكل السياسي حيث تمكنوا من تطبيق بعض قوانين الشريعة على المستوى المحلي بعد الفوز في الانتخابات المحلية (٢٠١٣: ١٢-١٣). وفي حين أنّ تلك قد تكون الحالة في بعض المناطق، إلاّ أن الأرقام الأكثر اكتمالاً من كامل أنحاء البلاد تشير إلى تطور أكثر دينامية وتعقيدًا. لطالما لاحظ العلماء مثلًا أنّ سياسيي الأحزاب العلمانية والقومية، مثل الجماعات الوظيفية والحزب الديمقراطي الإندونيسي للنضال، غالبًا ما دعموا أو حتى شرعوا في تطبيق لوائح الشريعة المحلية سابقة الذكر (بوش ٢٠٠٨؛ بويلر ٢٠١٦). ويطرح ذلك سؤال من يحاول ضم الآخر إليه في هذه الحالة: الإسلامويون أم خصومهم؟ (وهل هم خصوم فعلًا؟).

ومن أوجه الديمقراطية الأخرى التي تلاعب بها السياسيون بشدة هي حرية التعبير والاحتجاج، ما يقودنا من جديد إلى قضية أهوك. إلاّ أنّ الآن ليس الوقت المناسب لإعادة سرد القضية بالتفصيل، حيث تتوفر أصلًا تحاليل ممتازة حول الموضوع (راجع فيلي، ٢٠١٦؛ ويلسون، ٢٠١٧؛ ميتزنر ومهتدي، ٢٠١٧). كما وقد تم تصنيف القضية في أماكن أخرى على أنّها «موبوقراطية» (أو حكم الغوغاء) وهي حال يتم فيها تحديد القانون بحجم الحشود المعنية بالاحتجاجات (علي فوزي، ٢٠١٦). غير أنّه من السالم القول إنّه بدلًا من إضفاء المزيد من الآثار الشمولية، فإنّ حق الاحتجاج وحرية التعبير اللذين مارسهما الإسلامويون الإندونيسيون في انتخابات جاكرتا أحدثا تأثيرًا معاكسًا. فكما سبق أن ذكرنا، أدى ذلك إلى ارتفاع الخوف بين الأقليات الدينية والعرقية كما وعدم التسامح تجاهها، وبخاصة الصينية منها، وليس في جاكرتا فحسب، بل على مستوى الوطن ككل.

وسيناقش ما تبقى من البحث ثلاثة عوامل مترابطة أدت إلى نجاح الإسلامويين الإندونيسيين غير المسبوق في الانتخابات في جاكرتا: التلاعب الاستراتيجي بالخطاب الإسلاموي؛ وارتفاع الشعوبية الإسلامية؛ والاستخدام الساخر لخطاب الكراهية كاستراتيجية سياسية. لكن، قبل كل شيء، لا بد من تذكر أنّنا نتكلم عن جاكرتا، المدينة السياسية والاقتصادية الأكثر استراتيجية في البلاد. وبذلك، فقد رأى الكثير من المراقبين أنّ هذه الانتخابات كانت بمثابة تمهيد للانتخابات الرئاسية عام ٢٠١٩، والتي من المرجح أن تضع من جديد الرئيس الحالي جوكو ويدودو (حاكم جاكرتا السابق الذي حل مكانه أهوك) في المنافسة ضد خصمه القديم، برابووو سوبيانتو. ولربما الافتراضات حول استخدام الخطاب الإسلاموي ودور منظمات الميليشيات، مثل الجبهة الدفاعية الإسلامية، هامة دائمًا. وبالتالي، فالاستهانة بهذا الجانب من جاكرتا خطأ فادح، فهي فعلًا مشروطة به. فكما أفادت سناء الجفري ومؤلف هذا البحث من دراساتها حول الانتخابات المحلية في أربع محافظات عام ٢٠١٥، فإن تدخل الميليشيات في الانتخابات، على الرغم من وجودها في كل مكان، يتوقف على عاملين اثنين: الأول أنّها من الأكثر ترجيحًا أن *تعرض* دعمًا صريحًا لمرشحين معينين حيث تواجه منافسة من منظمات منافِسة، والثاني أنّها من الأكثر ترجيحًا أن تشارك في *أنشطة ملموسة* لدعم حلفائها السياسيين عندما تكون المنافسة الانتخابية عالية (٢٠١٦).

كانت انتخابات جاكرتا حالةً استوفت هذين الشرطين. فمع أن الجبهة الدفاعية الإسلامية لطالما اشتهرت بعدائها لأهوك واحتجاجاتها ضده، إلا أنّ احتجاجها في كانون الأول/ ديسمبر كان الحدث الوحيد الذي تمكنت فيه أن تحصد دعمًا واسعًا. وقد شمل هذا الدعم الواسع أولاد الرئيس السابق سوهارتو الذين لهم مصالح أوليغاركية واضحة في إلحاق الهزيمة بأهوك. ولهذا السبب، أشار «حديث» على نحو صائب إلى أنّ «هزيمة أهوك في وجه التحركات بقيادة الجبهة الدفاعية الإسلامية كانت تتمحور أقل بكثير حول الارتفاع المتواصل للراديكالية الإسلامية في السياسة الإندونيسية مما هي تتمحور فعلًا حول قدرة الأقليات الأوليغاركية على توظيف عوامل اجتماعية للسياسة الإسلامية لمصالحها الخاصة» (٢٠١٧: ٢٦٧).

أما في ما يتصل بأطروحة بيات حول ما بعد الإسلاموية، فهذه الأدلة تتطلب أيضًا التوضيح والتحديد. فأولًا، في الائتلاف واسع النطاق الذي نجح في إلحاق الهزيمة بأهوك، هل كان الإسلامويون الطرف الذي يحاول الانضمام إلى طرف آخر أو الطرف الذي يحاول ضم طرفٍ آخر إليه؟ وثانيًا، وفي حين قد تكون الحال، كما أشار إليها «حديث» فعلًا، أنّ الإسلامويين كانوا البيدق الذي تلاعب به الآخرون، فالنتيجة النهائية لا تزال هي عينها: الأهمية المتزايدة للإسلاموية، ما يُضعف بشدة تفاؤل حسن وبيات. وكما يوضح التقرير الجديد الصادر عن معهد تحليل سياسة النزاعات، ففي حين أن أجندة كل طرف من أطراف التحالف المضاد لأهوك «مختلفة الواحدة عن الأخرى وأحيانًا متعارضة... فإن أثرها الإجمالي كان زيادة الحاجة المتصورة لدى السياسيين السائدين إلى استعطاف الناخبين المحافظين وبالتالي المساعدة على دفع عجلة الغايات الإسلاموية» (٢٠١٨:١).

نصر الإسلامويين يُنذر في الوقت عينه بارتفاع ما دعاه «حديث» «الشعوبية الإسلاموية» في البلاد. والشعوبية الإسلامية، وفقًا لتعريفه الواسع لها، هي «نوع من أنواع الشعوبية حيث يحل مفهوم *الأمة* (مجموعة من المؤمنين) مكان مفهوم «الشعب». ولكن، كما «الشعب» في أشكال الشعوبية الأكثر تقليدية، تتألف *الأمة* من مصالح اجتماعية متنوعة في الداخل متجانسة نظرًا عن طريق وضعها جنبًا إلى جنب ضد مجموعة من ظالمين مزعومين، مؤلفين من نخب استغلالية اقتصاديًا أو نائية ثقافيًا أو حتى من مصالح أجنبية» («حديث» ٢٠١٨: ٢٩٦). وهنا أيضًا، كما ذكرنا سابقًا بدا الخطاب الإسلاموي أداةً مفيدةً للتعبئة السياسة، حتى من قبل جهات ليست بالضرورة إسلاموية.

وأخيرًا، من الأوجه الهامة الأخرى لانتخابات جاكرتا، والتي لم تحظَ سوى بالقليل من الانتباه، هي استخدام ما دعاه عالِم الاتصالات شريان جورج بـ «خطاب الكراهية» (٢٠١٦) باعتباره استراتيجية سياسية لتهميش أهوك. ويتضمن هذا الأسلوب شقين، إذ يجمع ما بين خطاب الكراهية (التحريض من خلال التشهير) وتلقي الإهانات المُختلقة (الإعراب عن استياء مبرر أخلاقيًا). وقد شكلت انتخابات جاكرتا خير مثال عن كيف يمكن الاستفادة من هذه الاستراتيجية. فقد تمت فبركة خطاب أهوك ليدفع قسمًا كبيرًا

من المجتمع المسلم إلى الاعتقاد بأنه يهين الإسلام. ثم تم إصدار فتوى لإقرار أن الخطاب شكل إهانة. بعد ذلك تم تنظيم حراك للدفاع عن هذه الفتوى، بما في ذلك احتجاجات وتظاهرات. وفي النهاية، ومع أنّه تم تكليف المحكمة بالحكم على ما إذا كان المدعى عليه مذنبًا، إلا أنّ الاحتجاجات خارج قاعة المحكمة كانت تزعم بشدة أنّه أهان الإسلام.

ولسوء الحظ أنّ القضاة استندوا إلى قانون إندونيسي حول التجديف من أجل الحكم على أهوك بالسجن لمدة عامين. وبالتالي، لم يخسر الانتخابات فحسب، بل سُجن أيضًا لجريمة لم يقترفها قط. يدعوا نشطاء حقوق الإنسان الإندونيسيون في العادة قانون التجديف هذا بـ «البند المطاطي»: فهو مرن كثيرًا لدرجة أنّه يمكنك تفسيره كما شئت.

هوامش البحث

- علي فوزي، إحسان (Ali-Fauzi, Ihsan). ٢٠٠٢. «سياسة الملح، وليس سياسة أحمر الشفاه: محمد هاتة حول الإسلام والقومية» (The Politic of Salt, not the Politics of Lipstick: Mohammad Hatta on Islam and Nationalism). «*الدراسات الإسلامية*» (*Studia Islamika*) ٩ (٢): ٨٩-١٢٠.
- علي فوزي، إحسان، ٢٠١٦. «الموبوقراطية؟ حساب كلفة تجمعات «الدفاع عن الإسلام»» (Mobocracy? Counting the Cost of the Rallies to 'Defend Islam.'). «*إندونيسيا في ملبورن*» *Indonesia at Melbourne*، ٩ كانون الأول/ ديسمبر. http://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/mobocracy-counting-the-cost-of-the-rallies-to-defend-islam/ (تمت زيارة الرابط في ١٢ آذار/ مارس ٢٠١٨).
- آندرسن، بندكت (Anderson, Benedict). ١٩٩١. «*مجتمعات متصورة: أفكار حول أصل القومية وانتشارها*» (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*). لندن: فرسو (Verso).
- بيات، بيات (Bayat, Bayat). ٢٠٠٥. «ما هي ما بعد الإسلاموية؟» (What is Post-Islamism?). *استعراض من المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث (ISIM Review)*، ١٦.

https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17030/ISIM-16-What_is-post?sequence=1 (تمت زيارة الرابط في ١٠ آذار/ مارس ٢٠١٨).

- بيات، آصف، ٢٠١٣. «ما بعد الإسلاموية حرة طليقة» (Post-Islamism at Large). في «*ما بعد الإسلاموية: الأوجه الكثيرة للإسلام السياسي*» (*Post-Islamism: The Many Faces of Political Islam*)، تحرير آصف بيات (Asef Bayat)، ٣-٣٣. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد (Oxford University Press).

- بوث، آن (Booth, Anne). ١٩٩٩. «هل ستتفكك إندونيسيا؟» (Will Indonesia Breakup?) «*داخل إندونيسيا*» (*Inside Indonesia*) ٥٩ (تموز/ يوليو-أيلول/ سبتمبر).

- برونسين، مارتن فان (Bruinessen, Martin van). ٢٠١٣. «مقدمة: المستجدات المعاصرة في إسلام إندونيسيا و«المنعطف المحافظ» لأوائل القرن الحادي والعشرين» (Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the 'Conservative Turn' of the Early Twenty-First Century). في «*المستجدات المعاصرة في إسلام إندونيسيا: شرح «المنعطف المحافظ»*» (*Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the «Conservative Turn»*)، تحرير مارتن فان برونسين، ١-٢٠. سنغافورة: معهد دراسات جنوب شرق آسيا (Institute of Southeast Asian Studies).

- بوبالو، أنطوني وغريغ فيلي (Bubalo, Anthony and Greg Fealy). ٢٠٠٥. «*الانضمام إلى القافلة؟: الشرق الأوسط والإسلاموية وإندونيسيا*» (*Joining the Caravan?: The Middle East, Islamism and Indonesia*). بحث من معهد لوي (Lowy Institute)، 05 https://www.lowyinstitute.org/publications/joining-caravan-middle-east-islamism-and-indonesia (تمت زيارة الرابط في ١٢ آذار/ مارس ٢٠١٨).

- بويلر، مايكل (Buehler, Michael). ٢٠١٦. «*سياسة الشريعة: الناشطون الإسلامويون والدولة في عملية إرساء الديمقراطية في إندونيسيا*» (*The Politics of*

(Shari'a Law: Islamist Activists and the State in Democratizing Indonesia). كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج (Cambridge University Press).

- بوش، روبن (Bush, Robin). ٢٠٠٨. «لوائح الشريعة الإقليمية في إندونيسيا: مرض أم أعراض؟» (Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?) في *«التعبير عن الإسلام: الحياة الدينية والسياسة في إندونيسيا»* *(Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia)*، تحرير غريغ فيلي (Greg Fealy) وسالي وايت (Sally White)، ١٧٤-١٩١. سنغافورة: معهد دراسات جنوب شرق آسيا (Institute of Southeast Asian Studies).
- بوش، روبن، ٢٠٠٩. *«نهضة العلماء والصراع على السلطة داخل الإسلام في إندونيسيا»* *(Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam in Indonesia)*. سنغافورة: معهد دراسات جنوب شرق آسيا (Institute of Southeast Asian Studies).
- إمرسون، دونالد ك. (Emmerson, Donald K.). ٢٠٠٠. «هل ستصمد إندونيسيا؟» (Will Indonesia Survive?) *«الشؤون الخارجية»* *(Foreign Affairs)*، أيار/ مايو-حزيران/ يونيو.
- فيلي، غريغ (Fealy, Greg). ٢٠١٦. «أكبر من أهوك: شرح التجمع الجماهيري في ٢ كانون الأول/ ديسمبر» (Bigger Than Ahok: Explaining the 2 December Mass Rally). *«إندونيسيا في ملبورن»* *(Indonesia at Melbourne)*، ٧ كانون الأول/ ديسمبر. http://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/bigger-than-ahok-explaining-jakartas-2-december-mass-rally/ (تمت زيارة الرابط في ٧ آذار/ مارس ٢٠١٨).
- جيرتز، كليفورد (Geertz, Clifford). ١٩٦٠. *«دين جاوة»* *(The Religion of Java)*. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو (University of Chicago Press).
- جورج، شريان (George, Cherian). ٢٠١٦. *«خطاب الكراهية: «الإهانة الدينية الملفقة وتهديدها للديمقراطية»* *(Hate Spin: The Manufacture of Religious*

(*Offense and Its Threat to Democracy*). ماساتشوستس: مطبعة معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT Press).

- حديث، فيدي ر. (Hadiz, Vedi R.). ٢٠١٧. «سنة النكسات الديمقراطية في إندونيسيا: نحو مرحلة جديدة من تعميق التوجهات المعادية لليبرالية؟» (Indonesia's Year of Democratic Setbacks: Towards a New Phase of Deepening Illiberalism?)، *نشرة الدراسات الاقتصادية الاندونيسية* (*Bulletin of Indonesian Economic Studies*) ٥٣ (٣): ٢٦١-٢٧٨.
- حديث، فيدي ر.، ٢٠١٨. «الشعوبية الإسلامية في إندونيسيا: نشأتها وقيودها» (Islamic Populism in Indonesia: Emergence and Limitations). في «*دليل روتليدج لاندونيسيا المعاصرة*» (*Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*)، تحرير روبرت و. هفنر (Robert W. Hefner)، ٢٩٦-٣٠٤. نيويورك: روتليدج (Routledge).
- حسن، نورحيدي (Hasan, Noorhaidi). ٢٠١٣. «سياسة ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا» (Post-Islamist Politics in Indonesia). في «*ما بعد الإسلاموية: الأوجه الكثيرة للإسلام السياسي*» (*Post-Islamism: The Many Faces of Political Islam*)، تحرير آصف بيات (Asef Bayat)، ١٥٧-١٨٣. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد (Oxford University Press).
- هفنر روبرت و. (Hefner, Robert W.). ١٩٨٧. «أسلمة جاوة؟ الدين والسياسة في جاوة الشرقية الريفية» (Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java)، «*مجلة الدراسات الآسيوية*» (*Journal of Asian Studies*) ٤٦ (٣): ٥٣٣-٥٥٤.
- معهد تحليل سياسة النزاعات (IPAC). ٢٠١٦. «*شقاق بين أنصار تنظيم الدولة الإسلامية الإندونيسيين وخطر المزيد من العنف*» (*Disunity among Indonesian ISIS Supporters and the Risk of More Violence*). تقرير معهد تحليل سياسة النزاعات رقم ٢٥ (١ شباط/ فبراير).
- معهد تحليل سياسة النزاعات، ٢٠١٧أ. «*من أمهات إلى مفجرات: تطور المتطرفات الإندونيسيات*» (*Mothers to Bombers: The Evolution of Indonesian Women*

Extremists). تقرير معهد تحليل سياسة النزاعات رقم ٣٥ (٣١ كانون الثاني/ يناير).

- معهد تحليل سياسة النزاعات،٢٠١٧. «*عودة ظهور الجماعة الإسلامية*» (*The Re-emergence of Jemaah Islamiyah*). تقرير معهد تحليل سياسة النزاعات رقم ٣٦ (٢٧ نيسان/ أبريل).
- معهد تحليل سياسة النزاعات، ٢٠١٨. «*بعد أهوك: الأجندة الإسلاموية في إندونيسيا*» (*After Ahok: The Islamist Agenda in Indonesia*). تقرير معهد تحليل سياسة النزاعات رقم ٤٤ (٦ نيسان/ أبريل).
- مجموعة الأزمات الدولية (ICG). ٢٠٠٥. «*إعادة تدوير المسلحين في إندونيسيا: دار الإسلام وتفجير السفارة الأسترالية*» (*Recycling Militants in Indonesia: Darul Islam and the Australian Embassy Bombing*). تقرير مجموعة الأزمات الدولية حول آسيا ٩٢ (٢٢ شباط/ فبراير).
- الجفري، سناء وإحسان علي فوزي (Jaffrey, Sana and Ihsan Ali-Fauzi). ٢٠١٦. «قوة الشارع وسياسة الانتخابات في إندونيسيا» (Street Power and Electoral Politics in Indonesia). *نيو ماندالا* (*New Mandala*)، ٥ نيسان/ أبريل، http://www.newmandala.org/street-power-and-electoral-politics-in-indonesia/ (تمت زيارة الرابط في ١٣ أيار/ مايو ٢٠١٧).
- ميتزنر، ماركس وبرهان الدين مهتدي (Mietzner, Marcus and Burhanuddin Muhtadi). ٢٠١٧. «غيرناخبي أهوك الراضون: تحليل» (Ahok's Satisfied Non-voters: An Anatomy). *نيو ماندالا* (*New Mandala*)، ٥ أيار/ مايو. http://www.newmandala.org/ahoks-satisfied-non-voters-anatomy/ (تمت زيارة الرابط في ٨ أذار/ مارس ٢٠١٨).
- موجاني، سيف الـ وويليام ليدل (Mujani, Saiful and William Liddle). ٢٠٠٩. «الديمقراطية العلمانية لإندونيسيا المسلمة» (Muslim Indonesia's Secular Democracy)، «*مجلة الديمقراطية*» (*Journal of Democracy*) ٢١ (٢): ٣٥-٤٩.
- مجيب الرحمن (Mujiburrahman). ٢٠٠٦. «*الشعور بالتهديد: العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في نظام إندونيسيا الجديد*» (*Feeling Threatened: Muslim-*

(*Christian Relations in Indonesia's New Order*). ليدن: مطبعة جامعة أمستردام (Amsterdam University Press).

- بنغابيان، ريزال وإحسان علي فوزي(Panggabean, Rizal and Ihsan Ali-Fauzi). ٢٠١٥. «*ضبط النزاعات الدينية في إندونيسيا*» (*Policing Religious Conflicts in Indonesia*). جاكرتا: مركز دراسة الدين والديمقراطية (Center for the Study of Religion and Democracy)، مؤسسة بارامدينة (Paramadina Foundation).
- راماج، دوغلاس إ. (Ramage, Douglas E.). ١٩٩٥. «*السياسة في إندونيسيا: الديمقراطية والإسلام وإيديولوجية التسامح*» (*Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*). لندن: روتليدج (Routledge).
- أوتريخت، إرنست (Utrecht, Ernst). ١٩٧٨. «الدين والاحتجاجات الاجتماعية في إندونيسيا» (Religion and Social Protest in Indonesia). *البوصلة الاجتماعية* (*Social Compass*) ٢٥ (٣-٤): ٣٩٥-٤١٨.
- فان ديك، كيز (van Dijk, Kees). ١٩٨١. «*التمرد تحت راية الإسلام: دار الإسلام في إندونيسيا*» (*Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*). لاهاي: مارتينوس نيوف (Martinus Nijhof).
- ويلسون، إيان دوغلاس (Wilson, Ian Douglas). ٢٠١٧. «جاكرتا: عدم المساواة وفقر تعددية النخبة» (Jakarta: Inequality and the Poverty of Elite Pluralism). *نيو ماندالا* (*New Mandala*)، ١٩ نيسان/ أبريل.
http://www.newmandala.org/jakarta-inequality-poverty-elite-pluralism/
(تمت زيارة الرابط في ٥ آذار/ مارس ٢٠١٨).

المبحث الثاني

ما بعد الإسلام السياسي: النموذج الإيراني

د. عماد أبشناس

عندما نقوم بالبحث عما بعد الإسلام السياسي في إيران فهذا يعني أننا تقبلنا أن الإسلام السياسي في إيران انتهى، ونقوم بمناقشة ما بعده. وهنا السؤال الذي يجب طرحه: هل أن الإسلام السياسي في إيران فشل كي نقوم بالبحث فيما بعده في هذا البلد؟ أو هل أن هناك من نظام إسلام سياسي استطاع أن يتبلور في دول أخرى كي يمكن أن يمكننا مقارنته ببعضه البعض؟

بحث الإسلام السياسي بشكل شامل أوسع من تلخيصه هنا، لكن -وفي المقابل- لا يمكن البحث في الإسلام السياسي في إيران دون البحث في ارتباطاته بالإسلام السياسي في البلدان الأخرى.

الإسلام السياسي قبل الثورة

بنيت ثقافة المجتمع الإيراني تاريخيا منذ بناء أول إمبراطورية فارسية على أربعة ركائز وهي الملكية، العسكر، رجال الدين والسادة (التجار والإقطاعيين والشخصيات السياسية المتنفذة).[١٦٩]

واستمر الوضع على هذا المنوال حتى إلى مرحلة ما بعد دخول الإسلام إلى إيران. ويمكن القول بأن حركات الإسلام السياسي في إيران بدأت مع هجرة العديد من الأئمة الشيعة وأبنائهم إلى إيران بخاصة في المناطق البعيدة والوعرة منها، كي يكونوا بعيدين وبمأمن عن وصول أيدي الخلفاء الأمويين والعباسيين إليهم. وحاول الإيرانيون التأقلم مع

---

(١٦٩) دفتري، فرهاد، دانشنامه إسلامي إيران ، المجلد ١٦، صفحة رقم ٢٠، دائرة معارف الإسلامية الكبرى، طهران ٢٠١٢.

النظام الإسلامي الجديد عبر التقرب إلى البلاط والنفوذ فيه بخاصة أيام حكم العباسيين.[١٧٠]

نستطيع أن نشاهد بواكير «الإسلام السياسي» في إيران من خلال الحركات الإسماعيلية حوالي عام ١٠٨٠م المتأثرة بالفاطميين في مصر، والمعارضين للسلاجقة في سورية ولبنان، والمعروفة بحركة حسن الصباح (الذي كان يدعي أن أصول أجداده تعود إلى جنوب الجزيرة العربية واليمن) المعروفين بالحشاشين (سبب تسميتهم بالحشاشين لم يكن بسبب استعمالهم المخدرات، بل بسبب أنهم كانوا يرتزقون من خلال زراعة النباتات الطبية)، ويمكن اعتبار هؤلاء الإسماعيليين بمثابة أولى الحركات أو التنظيمات التاريخية والإسلامية، التي كان أعضاؤها يقومون بعمليات انتحارية لاغتيال خصومهم السياسيين لأهداف أيديولوجية،[١٧١] وكانوا يدربون القتلة المحترفين في قلعة معروفة بقلعة الموت، في منطقة قزوين الإيرانية.

من الضروري ألاّ ننسى هنا بأنّ إيران بلد يجمع قوميات مختلفة كانت دوما على صراع فيما بينها البعض، وكان العديد من هذه القوميات يتأثر بالنفوذ الخارجي بخاصة من قبل الخلفاء العباسيين، ومن بعدهم العثمانيين. وفي حين كان الخلفاء العباسيون يدعمون القومية العربية تجاه السيطرة على القوميات الأخرى في إيران؛ فإن العثمانيين فيما بعد كانوا يدعمون القوميات التركمانية والآذرية لتفرض سيطرتهم على باقي القوميات في البلاد، الأمر الذي كان يحول إيران إلى منطقة صراعات مستمرة بين القوميات المختلفة.[١٧٢]

وبما أن قسما كبيرا من الشعب الإيراني كان قد تأثر بالأفكار الشيعية، التي كان أبناء الأئمة الشيعة والصوفيين الشيعية ينشرونها في أرجاء البلاد، استطاع الملك إسماعيل الصفوي توحيد البلاد عام ١٥٠١م، عبر اعتبار التشيع المذهب الرسمي للبلاد، وظهرت

(١٧٠) المرجع السابق.

(171) Lewis, Bernard, The Assassins, Basic Books, Page 25, 2002.

(172) Brown, E.G., Literary History of Persia, Vol. 1, Page 92, Psychology Press, Tehran 1998.

إيران كبلد موحد للمرة الأولى بعد سقوط الإمبراطورية الساسانية الفارسية على أيدي المسلمين عام ٦٥١م.

التشيع السياسي وبروز «حركة المثقفين»

عادت الأركان الأربعة الملكية، رجال الدين، العسكر والسادة كركائز إيجاد ثبات في البلاد، وعاد الدين، وهذه المرة، الإسلام والمذهب الشيعي، كمصدر لتوحيد البلاد، لكن نرى هنا بأنّ الصفويين كانوا يصرون على ترويج التشيع، بوصفه السبيل الوحيد لتوحيد البلاد، واستمر الوضع على هذا المنوال حتى يومنا هذا.[(١٧٣)] واستطاع الصفويون تحويل التشيع إلى تشيع سياسي في البلاد.

على الرغم من سقوط الحكم الصفوي في إيران؛ فإنّ المعادلات السياسية في البلاد استمرت بإبقاء إيران موحدة حتى عام ١٩٠٥ ميلادي، حيث برزت حركات جديدة متأثرة بالمثقفين الإيرانيين، تطالب بإيجاد تغييرات في المعادلة السياسية، وبدأ المثقفون بالظهور كركن خامس في البلاد.

وكان أحد أسباب ظهور حركة المثقفين تأثر الإيرانيين بتحركات المثقفين في تركيا ومصر وأوروبا واحتلال موضوع الإسلام السياسي أهمية طغت على التشيع السياسي، استناداً إلى فكرة أنّ العالم الإسلامي اكبر من العالم الشيعي، واتجه زعماء الحركات الدينية في إيران إلى التأثر في الإسلام السياسي.[(١٧٤)]

وعلى الرغم من أن الملك مظفر الدين القاجاري امتثل لمطالبات المثقفين بإيجاد حكم ملكي دستوري لإنقاذ حكم القاجار من السقوط وتأسيس البرلمان، فإنّ الصراع في السلطة التنفيذية لم يتوقف.

(173) Aziz, AbuAli, "A Brief History of Islamism", P 86, Tehran University Press, Iran.

(١٧٤) ملك زاده، محمد، تاريخ انقلاب مشروطيت ايران، صفحة ٢١٥، طهران، انتشارات علمي.

الإسلام السياسي بديلا للتشيع السياسي

الهدف النهائي لرجال الدين الشيعة كان تأسيس الحكم الشيعي. لكن الشخصيات الإسلامية الجديدة كانت تميل لإيجاد حكم إسلامي شامل، وليس حكم شيعي فقط.

وقسم كبير من رجال الدين الشيعة كانوا يتجنبون التدخل في سياسة البلاد نظراً لأنّ الاتجاه الفكري الغالب للحوزات العلمية كان يعتبر أنهم يجب أن ينتظروا ظهور الإمام المهدي الموعود لتشكيل الحكومة الإلهية، لكن مع ظهور المثقفين بدأت الحركات الإسلامية الجديدة بالبروز والمطالبة بتأسيس حكومة دينية تُحَضِّر الأرضية لظهور المهدي الموعود.[١٧٥]

وبما أن المثقفين العلمانيين المتأثرين بالحركات العلمانية في أوروبا وتركيا كانوا يصرون على تأسيس ملكية دستورية فإنّ رجال الدين أيضا أصروا على أن يكون هناك مجلس تشريعي لتنقيح القوانين يقوم على عدم معارضة القوانين للشرع والدين، فتم تشكيل مجلس من الفقهاء والقانونيين ينقح في القوانين التي يسنها البرلمان، تحول اسمه فيما بعد إلى مجلس صيانة الدستور، الأمر الذي أدى إلى دخول الإسلام بشكل مباشر إلى السياسة في إيران.

نرى في هذه الفترة بداية تحركات الإسلاميين الإيرانيين،المتأثرين بحركات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر، ولا يمكن نفي تأثير الحركات الإسلامية في الدول الأخرى، مثل الأخوان المسلمين في مصر بخاصة أفكار حسن البنا وسيد قطب من جهة والحركات الإسلامية واليسارية الأخرى من فلسطين ولبنان والعراق وتركيا، في تبلور أفكار الحركات الإسلامية في إيران ومطالبتها بتأسيس حكومة إسلامية تشمل كل البلدان الإسلامية.

يمكننا الإشارة انه بينما كان العرب يسمون الثورات العربية بـ«الربيع العربي»، كان مرشد الثورة الإسلامية في إيران يطلق عليها اسم «الصحوة الإسلامية»، وهذا عنوان كانت الحركات الإسلامية خاصة الإخوان المسلمين تستعمله لتحركاتها.

---

(175) Nikki, Keddie, Iran: Religion, Politics and Society, collective essays, p22.

ظهور الحركات الإسلامية الحديثة

حاول الملك السابق محمد رضا بهلوي بناء علاقات طيبة مع رجال الدين مفترضاً قدرته على السيطرة على العسكر بعد عودته إلى البلاد في حين أنه حاول ضرب الإقطاعيين عبر إصلاحات سميت بالثورة البيضاء، وقام بمصادرة أراضيهم وتوزيعها على الفلاحين، متصورا أن هذا التصرف من شأنه تأمين دعم عامة الشعب له،لكن هذه الثورة أصبحت بداية لتصادم بينه وبين رجال الدين، الذين كانوا يعتبرون قرار الشاه هذا يتعارض مع الشرع الإسلامي، ووصلت الخلافات إلى أوجها عندما قرر الشاه عام ١٩٦٤م، مع إعطاء العسكريين الأميركيين حصانة قضائية سميت بالكابيتولاسيوم والتي اعتبرها رجال الدين في إيران إذلالا وإهانة للشعب الإيراني.

ويمكن اعتبار هذه المرحلة أولى مراحل التحرك الإسلامي السياسي الرسمي الحديث في إيران حيث ظهر اسم الإمام الخميني الذي تزعم معارضة هذا القرار في ذلك الحين لأول مرة وبعد أن تصدّت الأجهزة الأمنية للمطالبات الشعبية بإلغاء الكابيتولاسيون والقرارات المتعلقة بتغير الهوية الثقافية للمجتمع، نرى أنه ولأول مرة صدرت تصريحات من قبل رجال الدين تطالب بإسقاط الحكم الملكي في إيران.(١٧٦)

ولم يتصور احد في حينها أن مطالبات الإمام الخميني بإمكانها إسقاط النظام الملكي الذي كان يحكم البلاد منذ آلاف السنين. ويمكن القول إن الثورة الإسلامية في إيران وعلى الرغم من أنها كانت ثورة لإسقاط النظام الملكي، الذي كان يحكم البلاد، لكنها كانت ترتبط بالأفكار والحركات الإسلامية في كافة المعمورة، وكما كان كارل ماركس وفردريش إنجلس يتصورون أن أفكارهم الاشتراكية سوف تؤدي إلى ثورة في أوروبا الغربية، مثل ألمانيا أو بريطانيا، لكنها حصلت في روسيا، فإنّ الحركات الإسلامية كانت تتصور أن أفكارها سوف تنجح بالانقلاب في مصر أو الدول الإسلامية العربية الأخرى،

(176) Hamid Algar .HYPERLINK "http://www.al-islam.org/imambiography/4.htm" The Years of Struggle and Exile, 1962-1978, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (International Affairs Department), 2011, P78.

لكنها نجحت في إيران. والبلد الوحيد الذي يحكم من قبل حزب يتخذ الأفكار الإخوانية قدوة له اليوم هي تركيا، وهو أيضا ليس بلدا عربيا.

إذاً، أحد أسباب بدء البحث في مسألة تصدير الثورة الإسلامية في إيران إلى باقي الدول الإسلامية هو أنها كانت متأثرة من الحركات الإسلامية الأخرى في العالم. ويمكن أيضا القول بأنّ سبب إدراج قانون في الدستور الإيراني يلزم الحكومات الإيرانية بدعم المستضعفين ومطالب الشعوب في العالم (بدل دعم الحكومات) يكمن في أنّ الثوريين كانوا يهدفون دعم الحركات الإسلامية الأخرى في العالم. وأحد أسباب انتصار الثورة الإسلامية في إيران كان أنّ الإمام الخميني استطاع عرض نظام حكم جديد طبقا للموازين الثقافية والاجتماعية في إيران في حين أن شاه إيران لم يكن على ارتباط بمتطلبات الشعب وعاش منذ صغره في أوروبا، ويتصور انه يستطيع فرض سياسات وثقافات اجتماعية غربية على الإيرانيين، وهذا ما كان أكثرية الشعب الإيراني المحافظ يرفضه، ولم يستطع التأقلم معه.

«الديمقراطية الدينية» والصراع على السلطة

منذ بداية الحكم الإسلامي في إيران كان الإمام الخميني يحاول رسم صيغة من الديمقراطية الدينية للحكم في هذا البلد، وعليه فقد كان يعول على الانتخابات كثيرا، لهذا نرى أنه يقوم بالاستفتاء على تأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية والدستور، على الرغم من انه كان واثقا بأن معظم أبناء الشعب سوف يقومون بالتصويت بالإيجاب، وكان هناك حتى تصريحات متعددة من قبل شخصيات ثورية ترفض وجوب هكذا استفتاء.

هذا الخيار الذي أكّد الإمام الخميني على اتخاذه كان الحربة القوية، التي يمكن أن يتباهى به النظام الإسلامي الجديد مقابل جيرانه، فإيران استطاعت أن تشهد أكثر من أربعين انتخابات خلال الأربعين عاماً الماضية، وتتباهى بأنّها تكسب مصداقيتها من دعم الشعب لها من خلال المشاركة في الانتخابات.

منذ بداية حكم النظام الإسلامي في إيران -وإلى الآن- بقي الصراع على شكلية الحكم السياسي في البلاد بين الاتجاهات السياسية مستمرا.ففي بداية الثورة نرى أن اليساريين كانوا يسيطرون على الحكم في إيران، ورؤساء الجمهورية ورئيس الوزراء لديهم

اتجاهات فكرية اشتراكية الإسلامية، ويصارع اليمين المتمثل في البازار ورجال الدين لمقاومة الاتجاهات اليسارية والاشتراكية.(١٧٧)

وبما أن التوجه الاشتراكي اليساري في حينها كان مسيطرا على الأجواء الثورية في العالم، نرى أن هذا الاتجاه أصبح قويا -بعد الثورة-، ويهاجم أنصاره السفارة الأمريكية في طهران ليتسببوا في قطع العلاقات مع الولايات المتحدة، ويعتقدون أنهم وبإيجاد «ستار حديدي» حول إيران -على غرار الستار الحديدي الذي قام ستالين بفرضه حول الاتحاد السوفياتي السابق- يمكنهم أن يفرضوا على الشعب الإيراني الاعتماد على نفسه، وصناعة ما يحتاجه في الداخل!

وبعد أعوام سوف تستطيع إيران النهوض كدولة صناعية قوية، في حين أن اليمين في ذلك الحين كان يعتقد أنه يجب فتح وتحسين العلاقات بين إيران والدول الأخرى والتعاملات التجارية فيما بين الدول من شأنها فتح الطريق أمام إيران للتطور.

وبما أن اليسار، الذين اتخذ «عنوان الإصلاحيين» لنفسه فيما بعد، كان مسيطرا على الوضع وكانت البلاد تواجه أجواء حرب ومشاكل مالية واقتصادية عديدة، ربما كان هذا الشكل من الحكم هو الأفضل للبلاد في ذلك الحين، وكان رئيس الوزراء السابق مير حسين موسوي، وبدعم من آية الله حسين علي منتظري، يقودان هذا التوجه السياسي الذي عرف بـ«الاشتراكية الإسلامية».

وفي المقابل نرى أنّ تيارا آخر بقيادة رئيس الجمهورية، والمرشد فيما بعد آية الله خامني، ورئيس المجلس، اكبر هاشمي رفسنجاني، مدعوما بتجار البازار، وعددا كبيرا من رجال الدين في ذلك الحين، يقف أمام الاشتراكية الإسلامية ويطالب بالانفتاح، لكن تحول فيما بعد هذا الاتجاه إلى الاتجاه المعروف اليوم بالأصوليين أو المحافظين. وتظهر

---

(177) *Mohseni, Payam (2016). "Factionalism, Privatization, and the Political economy of regime transformation". In Brumberg, Daniel; Farhi, Farideh. Power and Change in Iran: Politics of Contention and Conciliation. Indiana Series in Middle East Studies .Indiana University Press .p. 201–204.*

اليوم حركة أخرى تعتبر نفسها حركة معتدلة تحاول إيجاد صيغة بمزج الاشتراكية الإسلامية والرأسمالية ويجب أن ننتظر كي نرى نتيجة نجاح فكرتها.

موضوع تصدير الثورة وموت الخميني

كان اليسار أكثر الاتجاهات السياسية التي تميل إلى تصدير الثورة، بخاصة بما كان له من علاقات وطيدة مع التنظيمات اليسارية الإسلامية، وغير الإسلامية خارج البلاد، في ذلك الحين، ويمكننا أن نشير إلى تأسيس حزب الله في لبنان، تحت إشراف السفير الإيراني السابق في دمشق، علي اكبر محتشمي بور، الذي أصبح فيما بعد وزير داخلية حكومة مير حسين موسوي.

بالإضافة إلى ذلك تم تأسيس معظم الحركات الإسلامية خارج إيران بخاصة في العراق وفتح علاقات مع الأحزاب والحركات الفلسطينية في ظل حكم اليسار على البلاد.[(١٧٨)]

وهنا يجب أن نذكر أن عددا كبيرا من هؤلاء الثوريين الإسلاميين كانوا ضمن مجموعات إسلامية تدربت عسكريا على يد منظمات يسارية أو منظمة التحرير الفلسطينية قبل الثورة وهم الذين بنوا نواة الحرس الثوري في إيران.

لهذا يمكن القول بأنّ الثورة الإسلامية في إيران تأثرت كثيرا بالحركات الإسلامية واليسارية خارج إيران، بخاصة في الدول العربية مع بداية الثورة، والارتباط بين الطرفين لم يكن على أساس أن الثورة الإسلامية في إيران تريد أن يكون لها نفوذ في باقي الدول الإسلامية، بل على أساس أن عددا كبيرا من الشخصيات السياسية اليسارية والإسلامية الأجنبية كانت تعتبر أنها كان لها الفضل في انتصار الثورة، وأن الثورة في إيران امتداد لنضالاتها. ولهذا نرى كيف أنّ الثورة الإسلامية في إيران تستقبل الرئيس الفلسطيني السابق ياسر عرفات كزعيم كبير ويتأثر الحرس الثوري الإيراني بحركة أمل التي أسسها الإمام موسى الصدر، وأصبح مصطفى شمران القائد العسكري لهذه الحركة، وزيرا

---

(١٧٨) فلاح نجاد، علي، «سياست صدور انقلاب إسلامي»، انتشارات أمير كبير، ٢٠٠٥، ص٢٥.

للدفاع واحد مؤسسي الحرس الثوري، ونرى أن شخصيات دينية عراقية، مثل آيت الله الصدر وآيت الله الحكيم يحضيان بنفوذ كبير في إيران.

كان الإمام الخميني -اليميني واليساري- في حينها يحاول أن يقف في الوسط فيما بين الاتجاهين وقيادة البلاد في البحار المتلاطمة إلى بر آمن.(١٧٩)

حقبة رفسنجاني والتحولات الاقتصادية

راهن عديدون على انهيار النظام الإسلامي في إيران بعد وفاة الإمام الخميني، أو الإعلان عن قبول إيقاف الحرب الإيرانية العراقية، من دون تحرير كربلاء والنجف. لكننا رأينا كيف هذا النظام استطاع لملمة نفسه والتحول من حكم اشتراكي إلى منفتح على العالم بعد وصول آيت الله خامني، إلى منصب مرشد الثورة، وآيت الله هاشمي رفسنجاني إلى منصب رئاسة الجمهورية.

سرعان ما حول رفسنجاني، الذي عمل تاجرا إلى جانب دراسته في الحوزة العلمية الاتجاه السياسي للبلاد من بلد اشتراكي منغلق على نفسه إلى بلد رأسمالي منفتح على باقي الدول واستطاع تحسين العلاقات السياسية مع الجيران، على الرغم من أن إيران خاضت حربا لمدة ثماني سنوات مع العراق، الذي كان مدعوما حينها من قبل عدد كبير من نفس الدول العربية الجارة لإيران.(١٨٠)

وشهدت العلاقات الإيرانية – السعودية بخاصة فترة ذهبية، وانفتحت إيران على العلاقات مع أوروبا الغربية والبلدان الشرقية، مثل الصين وروسيا، وبدأت شعارات الموت لبريطانيا وفرنسا وروسيا والصين تمحى من على الجدران وشعارات الموت لأميركا تصبح رمادية، في حين بقيت فقط شعارات الموت لإسرائيل موجودة، في الأثناء كان اليسار يصر على الموت للجميع.

---

(١٧٩) المصدر السابق ص ٧٣.

(180) Mohseni, Payam (2016). "Factionalism, Privatization, and the Political economy of regime transformation". In Brumberg, Daniel; Farhi, Farideh. Power and Change in Iran: Politics of Contention and Conciliation. Indiana Series in Middle East Studies. Indiana University Press. p. 185-198.

وفي ظل هذه الأوضاع شهدت إيران ازدهارا كبيرا في استيراد البضائع الأجنبية، التي كانت مفقودة خلال حكم اليسار للبلاد، وبدأ عدد كبير من أثرياء الحرب من إبراز وجودهم بعرض سياراتهم الفخمة ومنازلهم الثمينة. في حين كان المجتمع الإيراني خلال السنوات العشر الأولى للثورة قد تعود على التقشف واستعمال البضائع المصنعة داخليا. رأينا كيف بدأت حكومة الرئيس رفسنجاني بتنفيذ حزمةٍ سُمِّيَت حينها بالإصلاحات الثقافية لفرضها على المجتمع، كي يتأقلم مع الوضع الجديد.

تزعم الرئيس السابق محمد خاتمي، الذي كان حينها وزيرا للإرشاد، خطة تنفيذ الإصلاحات في البلاد، لكنه واجه معارضة كبيرة من قبل المجتمع الإيراني، الذي اعتبر أنه ضحى بأبنائه في الحرب في حين أن البعض كانوا يزدادون ثراءً خلف الجبهات، وواجهت الحركة الإصلاحية لرفسنجاني مقاومة شرسة من رجال الدين، الذين اعتبروا أن هذه الإصلاحات من شأنها أن تؤثر على الاعتقادات المذهبية للشعب والشباب، واضطر حينها رفسنجاني التضحية بوزير إرشاده محمد خاتمي لإسكات المعارضين.

واجهت حركة إصلاحات رفسنجاني حينها تظاهرات وتجمعات بدأت في مدينة مشهد ووصلت إلى طهران انتهت باستقالة خاتمي.

خاتمي وحقبة الإصلاحيين

في الانتخابات التي تلت انتهاء حكم رفسنجاني استطاع محمد خاتمي الوصول الى السلطة بدعم من رفسنجاني مقابل منافسه حينها رئيس المجلس، علي اكبر ناطق نوري.

قام رفسنجاني بإخراج الشخصيات اليسارية من الحكم واستبدالهم بجيل من شباب الحرس الثوري العائدين من الحرب الإيرانية العراقية على أساس أنه يستطيع الاعتماد عليهم، لكن اليساريين عادوا إلى الحكومة، بعد وصول خاتمي إلى الحكم تحت عباءة «تيار الإصلاحيين».

المفارقة أن الأحزاب الموالية للرئيس السابق محمد خاتمي تمثل ثلاثة أحزاب من أصل واحد وعشرين حزبا وتنظيما سياسيا، شكلوا مجموعة الإصلاحيين! ورفع

الإصلاحيون علم مواجهة المرشد وهاشمي رفنسجاني، بدعوى أنّ هاتين الشخصيتين سبب إقصائهم من الحكم، وقامت الصحف الإصلاحية بشن حملات عنيفة ضد الرئيس السابق هاشمي رفسنجاني وعائلته وأعوانه، وبدأوا ينادون بالحد من صلاحيات المرشد، وزيادة صلاحيات رئيس الجمهورية في المقابل.

سرعان ما قامت الأحزاب والمجموعات المعارضة للاتجاه الإصلاحي بالتجمع رافعين لواء الأصوليين، وتمترسوا حول المرشد. وتحولت الساحة السياسية في إيران من خلافات فيما بين عشرات من التنظيمات والأحزاب السياسية اليسارية واليمينية إلى خلافات فيما بين اتجاهين سياسيين قويين هما: الإصلاحيين والأصوليين.

وعلى الرغم من أن الأصلاحيين حاولوا الضغط على المرشد عبر الشارع، ونزل أنصارهم بخاصة طلاب الجامعات إلى الشارع في الحوادث المعروفة بحوادث منامة جامعة طهران عام ١٩٩٩م، لكن هذه التحركات لم تؤدِّ إلى تغيير جذري في النظام، وفي النهاية أدت إلى وصول شخصية أصولية، مثل محمود احمدي نجاد،إلى سدة رئاسة الجمهورية.

وعلى الرغم من أن الإصلاحيين استطاعوا تحشيد الملايين في الانتخابات عام ٢٠٠٩ في الحركة المعروفة بالحركة الخضراء، التي تلت تلك الانتخابات ضد انتخاب محمود احمدي نجاد،لكن تلك الحركة لم تستطع زعزعة الحكومة الإسلامية في إيران، التي واجهت نزول ثلاثة ملايين معارض للانتخابات بإنزال حوالي عشرة مليون مناصر لها ليتحدوهم في الشارع.

إيران وثورات العالم العربي

واجه نجاد معارضة وانتقادات شديدة في الداخل الإيراني، من قبل النخب، لكنه واجه تأييدا جماهيريا كبيرا بين عامة الشعب، البلاد أو خارجها بسبب خطاباته الشعبوية.

صادفت الثورات في الدول العربية تصدي احمدي نجاد لسدة رئاسة الجمهورية، وكان نجاد يفتخر بأنه الرئيس الإيراني الوحيد الذي حضر قمة مجلس التعاون الخليجي، وانتشرت صوره إلى جانب الملك عبد الله بن عبد العزيز والسلطان قابوس، وهم يدخلون جلسة القمة يدا بيد.

ووقفت إيران إلى جانب الثورات التي أدت إلى سقوط الأنظمة العربية في شمال إفريقيا، على اعتبار أن هذه الثورات هي امتداد للثورة الإسلامية في إيران، من دون الأخذ بعين الاعتبار إن كانت هذه الثورات موافقة أو معارضة لإيران، وحتى عندما بدأت الحرب في سورية نرى أن إيران تحاول اتخاذ موقف محايد بين الحكومة والمعارضة، وفي بعض الأحيان تقوم بمحاولة لعب دور الوسيط، ونصيحة الرئيس السوري بإعطاء دور اكبر للمعارضة في الحكومة، اعتماداً على فرضية أنّ إيران بإمكانها أن تتحالف مع الحركات الإسلامية. لكن السياسة الإيرانية بدأت بالتغير عندما رفعت شعارات ضد إيران وحزب الله والنفوذ الإيراني في المنطقة، فبدأت طهران تشعر بالخطر، ووقفت الى جانب الحكومة السورية البعثية والعلمانية ضد الإسلاميين.

خطر سقوط النظام في إيران

السبب الأكبر لقدرة النظام على الصمود مقابل الأحداث والتطورات المختلفة هو لأن قادة هذه الحركات، إصلاحية كانت أو أصولية،لم يكونوا يسعون إلى إسقاط النظام، بل كان هدفهم في السيطرة على الحكم في البلاد.

الإيرانيون وصلوا إلى مرحلة بدأوا يشعرون فيها بأن الإصلاحيين والأصوليين لا يستطيعون تلبية متطلباتهم، وسئموا الاستمرار في الخلافات المتصاعدة بين الاتجاهين السابقين. وعليه فإنهم قاموا بانتخاب الرئيس الحالي حسن روحاني، رئيسا للجمهورية، بوصفه معتدلاً، ويمكنه لمّ شمل الاتجاهات السياسية المختلفة في البلاد، والاستفادة من جميع طاقات البلاد من حيث القوى الإنسانية.[١٨١]

وكان احمدي نجاد قد حاول إخراج الأجيال الأولى من السياسيين من الحكومة واستبدالهم بالشباب لإعطاء الجيل الجديد دوراً في استمرار الثورة. وطبعا فإن هؤلاء كانوا يفضلون عدم عودة الجيل السابق إلى السلطة مجددا، والانتهاء من الخلافات بين

(١٨١) آبشناس، عماد، التيار الثالث في إيران: اتساع الهوة بين الشباب والأجيال الأولى للثورة، مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٨،
http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2018/01/180122062429347.html

الإصلاحيين والأصوليين، الذين حكموا البلاد منذ بداية الثورة. لكن ومع وصول روحاني إلى السلطة قام باستخدام الشخصيات المتقاعدة من الأجيال الأولى في حكومته، وشكل حكومة وُصفت بأنّها «حكومة جنرالات»، بدلاً من حكومة جنود، بدعوى أنّ الأوضاع السياسية والاقتصادية للبلاد لا تتحمل الأخطاء.

تقبل الشعب التوجه الفكري للرئيس روحاني بإعادة الأجيال الأولى إلى الحكم، ولم الشمل، والدخول في مفاوضات دولية حساسة، قد تؤثر على جميع أمور البلاد، ولأنّ أية هفوة صغيرة يمكن أن تؤدي إلى إفشال كل شيء وليس هناك مجالا للأخطاء. لكن بعد التوصل إلى الاتفاق النووي لم يستطع الإيرانيون الوصول إلى ما كانوا يرجونه بسبب عرقلة الولايات المتحدة لتطبيق الاتفاق.

المفارقة أنّ الحكومة الجديدة ربطت حلّ مجمل مشكلات البلاد بالاتفاق النووي، ورفعت سقف التوقعات للشعب، وعلّقت جميع مشاريعها الاقتصادية على الاتفاق أيضا على أمل أن يمكّنها ذلك من حل المشكلات الاقتصادية للبلاد، بعد الإفراج عن الأرصدة الإيرانية المجمدة خارج البلاد.

الأوضاع الاقتصادية للبلاد

انتهجت حكومة الرئيس روحاني سياسة الانكماش الاقتصادي أو تجميد الاقتصاد الإيراني لتوقف التضخم، الذي كانت تواجهه البلاد عند وصول الحكومة الحالية إلى السلطة وكانت تأمل بالوصول إلى الاتفاق النووي في فترة وجيزة تتيح لها التخلص من الانكماش الاقتصادي، لكن إطالة زمن الوصول إلى الاتفاق النووي والإطالة في استمرار سياسة الانكماش الاقتصادي أديا إلى انكسار قسم كبير من المؤسسات الاقتصادية الصغيرة والمتوسطة، التي لم تستطع تحمل الانجماد الاقتصادي، ما أدى بدوره إلى ارتفاع البطالة والتذمر الشعبي.

على النقيض من جميع الاحتجاجات السابقة في البلاد، التي كانت بزعامة أحد التيارين الأصليين الإصلاحي أو الأصولي، وكان السياسيون يسعون من ورائها إلى الوصول لأهداف سياسية لهم عبر تحريك الشارع، فإنّ احتجاجات نهاية عام ٢٠١٧ في

إيران لم تكن تحت سيطرة أي اتجاه سياسي معين في داخل أو خارج البلاد، على الرغم من أن العديد من الاتجاهات السياسية حاولت ركوب الأمواج الغاضبة.[١٨٢]

بالرغم من أن هذه الاحتجاجات شملت مدن عدة من البلاد، فإنّها لم تكن على أساس مطالب موحدة، وكانت أهداف الاحتجاجات تختلف من مدينة إلى أخرى. وحاولت بعض المجموعات السياسية بخاصة المعارضة، خارج البلاد، استغلال هذه الاحتجاجات، فانتقل أنصارها من مدينة إلى أخرى رافعين شعارات معارضة للنظام لإشعال فتيلة الاحتجاجات العامة، لكن بعد أن غطت الأهداف السياسية على الاحتجاجات بمطالب اقتصادية واجتماعية انسحب معظم المتظاهرين من الشوارع، وتوقفت الاحتجاجات كي تتحول إلى «نار تحت الرماد»،[١٨٣] لأنّ أسبابها الاقتصادية ما زالت موجودة، لكن ليس هناك من اتجاه سياسي يستطيع أن يقنع الشعب بأنه يستطيع تحصيل مطالبهم. فمثلا في حين كان سبب الاحتجاجات في منطقة كردستان هو إلغاء رخص تسمى في إيران برخص الحمالين، تسمح من خلالها الحكومة لحاملي هذه الرخص بحمل البضائع من كردستان العراق إلى كردستان إيران دون دفع ضرائب عليها، كان سبب الاحتجاجات في مشهد، هو انكسار المؤسسات المالية غير المرخصة من قبل المصرف المركزي، التي كانت تدفع فوائد عالية للمستثمرين فيها. ومن جهة أخرى كان سبب الاحتجاجات في محافظة خوزستان البطالة وأحداث السدود على نهر الكارون والتلوث البيئي، وسبب الاحتجاجات في محافظة أصفهان شح مياه نهر زاينده رود. ومعظم هذه الاحتجاجات ما زالت مستمرة بشكل أو بآخر حتى يومنا هذا.

لكن ما كان ملاحظا في احتجاجات نهاية عام ٢٠١٧ أن بعض شباب الجامعات خرجوا في تظاهرات رفعوا فيها شعارات معارضة للإصلاحيين والأصوليين معا، ما عكس نوعا من الانكماش الجماهيري عن الاتجاهين السياسيين في البلاد. وكان ملاحظاً أيضاً أن هذه الشعارات لم تتضمن شعارات معارضة للنظام، بل تضمنت لغةً تعكس كآبة اجتماعية من أن هذين الاتجاهين لم يعودا يستطيعان تحقيق متطلبات الشعب والجيل

---

(١٨٢) آبشناس، عماد، هل هناك ثورة جديدة في إيران، شبكة الجزيرة نت، ٢٠١٨،
https://bit.ly/2CJ1GJy

(١٨٣) المرجع السابق.

الشاب، وعليه فإن هذا الجيل بات يبحث عن اتجاه جديد يستطيع تحقيق مطالبه، الأمر الذي يمكن تعميمه على الشارع الإيراني بشكل عام.[١٨٤]

اتجاهات الشباب الإيراني

يمكن القول بأنّ الشباب الإيراني ينقسم إلى ثلاثة اتجاهات:

الأول: يسير مطالبا بتغييرات على أساس التوجهات والثقافة الغربية، التي يستوردها عبر وسائل الإعلام الغربية والانترنت وإلخ.. ولا يهمه عنوان أو نظام الحكم في البلاد، فهو يريد الحصول على حريات عامة اكبر، وقسم من هؤلاء يمضي بالمطالبة بتغيير النظام الحاكم للبلاد أيضا وعدم الاكتفاء بتغييرات في القوانين الحاكمة.

أمّا الثاني: فهو الاتجاه الأكبر الذي يطالب بتغييرات سياسية داخلية في البلاد، تسمح بفتح الطريق أمامه للمشاركة أكثر من العملية السياسية وإدارة البلاد وتقاعد الأجيال الأولى والثانية للثورة،إلاّ أنّه لا يطالب بتغيير نظام الحكم في البلاد، وليست لديه أي مشكلة بالعيش بالظروف الإسلامية الحالية.

وأخيراً الثالث: وهو اتجاه يدعم بقاء البلاد على الشكل الحالي، وهو مستعد للتطوع والاستشهاد لتحقيق أهداف الثورة، في سبيل إبقاء البلاد على شكلها الحالي.

على الرغم من الصعوبات العديدة التي واجهتها إيران بعد الثورة الإسلامية، بخاصة الاقتصادية منها، ولغاية الآن، فإنّ هذه الثورة استطاعت نقل البلاد في المجالات العلمية المختلفة. ربما مركزية الشأن النووي تجعل البعض يتصورون أن إيران تعتبر هذا الموضوع ذات أهمية كبيرة، لكن الواقع أن التكنولوجيا النووية هي تكنولوجيا تعود إلى أكثر من مائة عام، في حين إيران تعمل اليوم على تحصيل العلوم والتكنولوجيا العالية والحديثة، مثل تكنولوجيا النانو أو تكنولوجيا العلوم الهندسة الفضائية، أو تكنولوجيا العلوم الطبية، إضافة إلى العمل في تكنولوجيا الهندسة المعكوسة.

---

(١٨٤) بشناس، عماد، التيار الثالث في إيران: اتساع الهوة بين الشباب والأجيال الأولى للثورة، مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٨،
http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2018/01/180122062429347.html

في مجال النفوذ الإقليمي، بعد انتهاء الحرب الإيرانية العراقية، اتخذت إيران أربعة محاور أساسية في سياستها الخارجية:

١- إنتاج الأسلحة الدفاعية، التي تحتاجها البلاد في داخل البلاد، بأي ثمن كان. وبدأت بالعمل على إنتاج الأسلحة المختلفة، بخاصة الصواريخ البالستية منها، لكي تستطيع تهديد أعدائها بأن الخطر عليهم سيكون كبيرا فيما لو قاموا بمهاجمة إيران.

٢- إبعاد الحدود الافتراضية للبلاد إلى ابعد حد ممكن من الحدود السياسية، كي تبقى بعيدة عن خطر هجوم الأعداء.وفي هذا المجال تعمل إيران على إيصال أصدقائها وحلفائها إلى السلطة في البلدان المجاورة.

٣- عدو-عدو إيران هو صديق إيران، وعليه فإيران تقوم بدعم أي جبهة تعارض أعدائها كي يتم إلهاء الأعداء بأعدائهم، ولا يستطيعون التخطيط لزعزعة أمن إيران.

٤- لا يُعتبر النظام الإسلامي في إيران أن محور علاقاته تتلخص في العلاقة مع الشيعة الذين يشكلون بين ١٥ أو ٢٠ بالمائة من مسلمي العالم، بل يحاول أن يرتبط بجميع الحركات الإسلامية وحتى غير الإسلامية التي يعتبرها تحررية وتناضل من أجل الشعوب، كي يبسط نفوذه في شتى أرجاء المعمورة.وفي هذا المجال نرى أن إيران ترتبط بعلاقات وثيقة مع حزب الله الشيعي أو الجهاد الإسلامي وحماس السنيين، أو حتى المسيحيين الموارنة والدروز في لبنان، والحوثيين في اليمن، والحكومة البعثية العلمانية الاتجاه في سورية، أو الحكومة الشيوعية في فنزويلا، على الرغم من الاختلافات الأيديولوجية بين التوجه الإسلامي أو الشيعي في إيران وبعض هذه الأيديولوجيات السياسية. ولا يعمل هذا النظام على تشييع هؤلاء أو تغيير أيديوليجاتهم طالما وأنهم متحالفون مع إيران.

وتعلم الجمهورية الإسلامية أن هذه الأهداف هي تحصل على دعم كبير من معظم أبناء الشعب الإيراني.

الخلاصة

استطاع النموذج الإيراني التأقلم مع الشروط المختلفة، التي واجهت البلاد منذ انتصار الثورة الإسلامية إلى الآن، عبر اعتباره نموذجا شعبويا وديمقراطيا. واليوم يواجه

هذا النموذج مشكلات متعددة تصله معظمها من خارج البلاد بخاصة عبر العقوبات المفروضة عليه عن طريق الولايات المتحدة وحلفائها، أو اثر سوء إدارة داخلية في البلاد، لكن لا يمكن اعتبار هذا النظام انتهى أو أنه خسر مصداقيته تجاه الشعب، والآفاق المستقبلية أمامه مازالت مفتوحة.

كما لاحظنا خلال السنوات الأربعين السابقة فهذا النظام استطاع التأقلم مع الظروف المختلفة، وتفاعل مع مطالبات الشعب بشكل أو بآخر، وعليه فإنه تحول من حكومة اشتراكية إلى حكومة رأسمالية إلى حكومة ليبرالية، ثم حكومة محافظة فمعتدلة، وهذا ما لا نستطيع أن نشهده في الحركات الإسلامية الأخرى في العالم.

وعلى الرغم من أن هناك اتجاهات إسلامية متطرفة، مثلها مثل باقي الاتجاهات السياسية المتطرفة في باقي البلدان، تؤثر على الساحة السياسية في إيران، إلاّ أنّ هذه الاتجاهات الفكرية المعتدلة، وهنا لا اقصد بالاعتدال الاتجاه السياسي الموالي للرئيس روحاني فقط، تطغى على هذه الاتجاهات.

ويجب علينا أن ننتظر ونرى كيف سيتأقلم هذا النظام مع المتطلبات الجديدة للظروف الاجتماعية والاقتصادية في البلاد؟ وكيف سوف يكون تعامله مع الجيل الجديد؟

الخبرة السابقة تؤشر على توجه نحو التطرف المفرط، إصلاحيا أو أصوليا، وعندما نتكلم هنا عن الإصلاحيين أو الأصوليين يجب التنويه بأن المقصود ليس الاتجاهين الإصلاحي أو الأصولي الشهيرين، فالاتجاهات للأجيال الجديدة بدأت تظهر، فآجلا أم عاجلا فإن هذه الاتجاهات سوف تسيطر على البلاد، وبالتأكيد فإن توجهاتها الفكرية والسياسية ستختلف مع الأجيال الأولى للثورة، لذلك من الضروري أن ننتظر ونرى أي اتجاه فكري من الاتجاهات الشبابية الإصلاحية أو الأصولية سوف يتغلب على باقي الاتجاهات.

إسقاط النظام في إيران يحتاج إلى بديل، وبما أنه ليس هناك من بديل يستطيع إقناع عموم الشعب بأيديولوجيته، والشعب الإيراني غير مستعد للمجازفة في جر البلاد إلى ما نراه موجودا في البلدان المجاورة لإيران، فمن المستبعد أن يتم إسقاط النظام الإسلامي في

إيران. وعليه فإذا ما أردنا أن نتحدث عما بعد الإسلام السياسي في إيران فذلك مرتبط بالتفكير في المرحلة المقبلة من تبلور الثورة الإسلامية.

الظروف الفعلية تشير إلى أن المرحلة المقبلة هي مرحلة سيطرة الأجيال الجديدة على البلاد، والاتجاه السياسي العام، سوف يكون الاتجاه الفكري للجيل الجديد المسيطر.

المبحث الثالث

حزب الدعوة الإسلامية: مراجعة الخطاب وتحدياته

د. علي طاهر الحمود

شكّل انقسام حزب الدعوة الإسلامية في اختيار مرشحه لرئاسة الوزراء في العام ٢٠١٤ منعطفا في تاريخ الحزب، مفجّرا من خلاله خزانا من التساؤلات المؤجلة أو تلك التي تم القفز عليها أو تجاهلها طيلة الفترة الماضية.

وربما كانت دعوات المراجعة، تشير إلى إحساس عميق بضرورة التغيير الهيكلي للحزب، بما يؤهل الدعوة لمرحلة جديدة قد تنقلها إلى التواؤم مع استحقاقات مدنية السلطة من جهة، ومستلزمات إسلامية الحزب من جهة ثانية.

ولعل احتمالات الانضمام إلى الأحزاب الإسلامية المنعزلة بإرادتها أو المقصية بغير إرادتها -مثل حالة تونس-، أو الأحزاب الملاحَقة مثل حالة مصر، لا سيما وأن حزب الدعوة الإسلامية يمثل أعلى هرم السلطة في العراق منذ عام ٢٠٠٦ وحتى الوقت الراهن.

نبحث هنا عن «الإشكاليات» التي تواجه الدعوة، وإظهار «الهدف» المطلوب الوصول إليه، و«تحليل» ما قد يكون نافعا في فهم طريقة التكيف مع استحقاقات المراجعة الفكرية والتنظيمية لمرحلة ما بعد خطاب الإسلام السياسي بنسخته التقليدية الداعية إلى أسلمة الدولة والمجتمع.

ونقصد بالإشكاليات، تلك التناقضات التي تتبلور عند اجتماع نظريتين، او نظرية وحقيقة، أو حقيقتين معا. فربما تكون النظرية الفكرية للدعوة تتناقض مع نظريات أخرى، من دون أن يتمكن الحزب من حل هذا التناقض. أو قد يؤمن الحزب بعقيدة دينية أو سياسية لا تنطبق مع حقيقة الممارسات السلوكية لأفراده. أو قد تكون ممارسات قيادات الدعوة وأفرادها لا تتواءم مع حقيقة الممارسات المطلوبة في إدارة الدولة وبناء الأمة.

وسنقسم المبحث الحالية إلى أربعة محاور رئيسية، نتناول في الأول بنية الحزب وتنظيمه وفكره والآليات المعتمدة لديه، وفي المحور الثاني علاقة الحزب بالدولة، وفي الثالث الحزب وإشكالية الآخر، وفي الرابع والأخير الحزب ورؤيته نحو العالم.

وتعتمد بدرجة أساسية على العديد من اللقاءات مع قيادات حزب الدعوة الإسلامية، ومتابعين لشأنه.

بنية الحزب.. إشكاليات التنظيم والفكر

ما هي التناقضات التي تواجه هيكلية الحزب التنظيمية؟ وما هي التناقضات التي تواجه فكر الدعوة؟ وما الآليات التي يمكن اتباعها لتحقيق الأهداف؟

إن الحوار الداخلي في حزب الدعوة الإسلامية، الذي يتمحور حول ضرورات التغيير والمراجعة، لم يشمل حتى الآن فكر الدعوة، بقدر شموله لهيكلية الدعوة وبنائها التنظيمي.

لعل أيسر المشكلات التنظيمية التي تواجه الدعوة هي تحدي ثنائية دعاة الخارج ودعاة الداخل، التي لم يتم حسمها حتى الآن. بينما دخول الدعوة معترك العملية السياسية في العراق التي بدأت بفعل أجنبي خارجي، جعلها تهمل استحقاقات التواصل مع الجمهور، وأصبح التنظيم أشبه بمحفل من الدعاة جمعهم تاريخ النضال المشترك، والهجرة الصعبة، عقب الملاحقات الأمنية إبان النظام السابق.

من الواضح، مثلاً، وجود الارتباك -على المستوى الفكري والسياسي معا- فيما يتعلق بطريقة التعامل مع توجيهات المرجعية منذ عام ٢٠٠٣، ففي الوقت الذي تلتزم بعض القيادات بهذه التوجيهات بوصفها واجبا شرعيا، تؤكد قيادات أخرى أن التزامها هو من باب الاحترام الأخلاقي، والثقل السياسي، إلا فيما يتعلق بالأحكام الشرعية، إذ يصبح الالتزام حينئذ تكليفا واجبا وفقا للمنظومة الفقهية الشيعية التي توجب تقليد المرجع.

والارتباك في علاقة الدعوة بالمرجعية ينعكس أيضا على رؤية الدعاة إلى مؤسسة المرجعية في إيران والعراق، ففي الوقت الذي تلتزم بعض القيادات بتوجيهات المرجع الشيعي الأعلى في العراق السيد علي السيستاني، تؤمن قيادات أخرى بإمكانية التعدد المرجعي، بمعنى إمكانية العودة إلى أي من المرجعيات، وفي أي مكان، ومنها مرجعية كاظم الحائري ومحمود الهاشمي الساكنين في مدينة قم الإيرانية.

مراجعة دور الفقيه في الحزب هي النقطة الأساس التي تحدد مساره وعلاقته بالعقيدة الإسلامية. فالإيمان بدور للفقيه يستلزم بالضرورة الإيقاع في (فخ) ولاية الفقيه واستحقاقات بناء دولة إسلامية، وهي وإن لم تكن غربة عن فكر الدعوة وتاريخها، إلا أنها تبدو اليوم بعيدة المنال في ظل واقع العراق المتعدد مذهبيا وفكريا، فضلا عن صعوبة تحقيق هذا الأمر لتعقيداته إقليميا ودوليا.

هذه المراجعة المنشودة تتطلب بدورها قراءة معمقة في تاريخ المرجعية والتحولات العميقة التي شهدتها داخل العراق وخارجه، ومدى تطورها وتأقلمها مع (الدولة الوطنية) في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومن الواضح أن تلك القراءة ستفضي إلى حقيقة مهمة، غالبا ما سعت الأحزاب الإسلامية إلى القفز عليها، وهي أن الحدود الجيوسياسية بين البلدان لم تعد مصطنعة ومفروضة، كما تؤكد عليه وبإصرار أدبيات الحركات الإسلامية، على اختلاف توجهاتها، بل إنها أمست جزءا من النظام الثقافي والاجتماعي والسياسي للأمم. أكثر من ذلك فإن قراءة علمية لمفاهيم السياسة المعاصرة يمكن أن تنتهي إلى فهم آخر يفصل بين (أمة الإسلام) التي تتحد ثقافيا بمجموعة من العقائد، وبين (الأمم المعاصرة) التي تتباين في مصالحها وتوجهاتها وفهمها للعالم. وفي الوقت الذي كانت الأحزاب الإسلامية في الخمسينيات والستينيات تدين وتنتقد الحدود التي صنعها الاستعمار بين الشعوب المسلمة، فإنّ عليها اليوم أن تتعامل معها بوصفها حقائق شرعية، تفرضها قيم العصر الحديث.

السؤال الذي يدور فيما يتعلق بحزب الدعوة الإسلامية: هل راجعت نظرية الحزب تجارب الشعوب المسلمة في إعطاء أدوار قيادية للفقهاء في أنظمتها السياسية؟ وهل يمكن الاطمئنان إلى تلك الأنظمة سياسيا وواقعيا في العصر الراهن؟ وكيف تعامل الحزب مع المدونة الفقهية للتشيع ورؤيتها حيال الدولة بشكل عام؟ وهل يعتقد الحزب أنه بالإمكان تبني نظرية السيد السيستاني في الدولة المدنية؟[١٨٥] أغلب الظن أن تلك النظرية (أي

(١٨٥) تمثل نظرية السيد السيستاني في الدولة المدنية اتجاها وسطيا واقعيا بين الدولة القائمة على ولاية الفقيه المطلقة التي بسطت يد الفقيه في الشأن العام، وبين انسحاب الفقهاء بشكل كامل من الحياة العامة على غرار الولاية الجزئية للسيد الخوئي التي لم تسمح للفقيه إلا بممارسة ما أمره =

نظرية السيستاني)، التي تعد خلاصة الجهد الفقهي والتجريبي لعلماء الدين الشيعة، والتي على أساسها كتب دستور العراق الدائم لعام ٢٠٠٥م، يمكن أن تكون منطلقا مهما يستند إليها حزب الدعوة، من دون أن يحسم هذا الأخير أمره بشأنها حتى اللحظة.

أما هدف الدعوة أي «بناء مجتمع مسلم» بالآليات الحزبية التقليدية المعتمدة (مثل الحلقات، المنشورات وإلخ)، لا يبدو انه قابل للتحقق في العصر الراهن. انشغال حزب الدعوة الإسلامية بالدولة وإدارتها طيلة المدة الماضية صرفت نظره عن هذا الهدف، محولا إياه إلى (جماعة ضغط) انتخابية، ما يعكس حجم الضغط والعجز عن تحقيق الأهداف الأخلاقية التي كانت الغرض من تأسيسه. هذه الأوضاع التي تمثل انسحابا عن تحقيق الهدف الأخلاقي، وان كانت تبدو (اضطرار)، إلا أنها بالفعل سهلت الأمر في التحرك البراغماتي سياسيا. كما أن ذلك يمهد الطريق ليتكيف الحزب شكليا وتنظيميا وفكريا إلى حزب نخبوي (لا شعبوي)، يمارس تأثيره عبر برامج تميل إلى اليمين الوسط المعتدل. إلا أنّ ذلك يستلزم مراجعة شاملة للتنظيم، والفكر، والآليات، وهي تبدو من غير أولويات الحزب حتى اللحظة، رغم إلحاحها.

= الشرع مباشرة. وبذلك لم يرَ السيد السيستاني حدود ولاية الفقيه بالسعة التي أظهرها السيد الخميني، كما لم يضيّقها على طريقة الخوئي. ويرى السيستاني أن الدولة هي كاملة الصلاحية في حفظ حقوق الناس وتنفيذ إرادتها. و أما صلاحيات الفقيه فهي في حدود حفظ المصالح العامة وضمن شروط مشددة، حيث ورد في جواب له على استفتاء عن حدود ولاية الفقيه ما نصه: «تثبت الولاية في الأمور العامة التي يتوقف عليها حفظ النظام الاجتماعي، للفقيه العادل المتصدي لإدارة الأمور العامة المقبول عند عامة الناس «مشترطا مقبولية الفقيه عند عامة الناس، إذ لا نصّ يدلّ على ولاية الفقيه عند السيستاني، إلا تلك الولاية التي يرتضيها الناس على أنفسهم. وبذلك تكون السلطة والإرادة عنده هي للشعب، وإرادته هي الأساس في تشكيل الحكومة واستمرار الدولة، ولا يفكر السيد السيستاني بأي مشروعية غير تلك التي يحددها الشعب، متحدثا بوضوح لا لبس فيه عن رفضه لحكومة دينية رغم دعوته إلى أن تحترم الحكومة دين الأغلبية ولا تخالف ثوابت أحكامه. للمزيد ينظر: السيد علي السيستاني، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة الرابعة، ص٧٦. وأيضا ينظر: حامد الخفاف (إعداد)، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني دام ظله في المسألة العراقية، (دار المؤرخ العربي، بيروت، ٢٠١٠)، ط٢، الوثيقة رقم ١٩، والوثيقة رقم ٢٢، والوثيقة رقم ٢٥، والوثيقة رقم ٢٦، والوثيقة رقم ٥٣.

الحزب وبناء الدولة

هل لدى الحزب رؤية معاصرة في بناء الدولة؟

يكفي هنا أن نورد مثالين بارزين في الرؤى اللازمة لبناء الدولة في محوري السياسة والاقتصاد، ليتسنى الكشف عن حجم الفجوة في الفهم السياسي والاقتصادي داخل الحزب تجاه الاستحقاقات.

لقد تحولت النظريات السياسية في بناء الدولة في العالم من نظريات (الدولة/ الأمة) أو ما سميت بالدولة المركزية أو الدولة الوطنية، في الستينيات والسبعينيات، إلى نظريات (الدولة المتعددة) في الوقت الراهن. وبدأت هذه التحولات مع التغيرات الجمة التي شهدها العالم فكريا وسياسيا واجتماعيا في عصر العولمة منذ بداية التسعينيات من القرن الماضي. ففي الوقت الذي عملت العولمة على إزالة الفوارق والتباينات، وعرض نماذج ثقافية واستهلاكية واحدة للعالم بأسره، إلا أنها تسببت في الوقت عينه بقلق الهويات في العالم. فمنذ التسعينيات صعدت الهويات الدينية والقومية والطائفية إلى السطح، فحذر المختصون منذ ذلك الوقت بأنّ صراع الحضارات سببه انفتاح دول العالم على بعضها البعض. ومن أجل حل معضلة التنوع، وانصهارها في قالب الدولة والأمة، عمدت دول العالم المتقدم على إلغاء تدريجي لفكرة الأغلبية والأقلية كأساس للنظام الديمقراطي، لصالح فكرة التعددية. فالتعددية هنا ضمانات تقدمها الأكثرية للأقلية من أجل الحفاظ على كيان الدولة وهوية أفرادها الوطنية. والضمانات هنا تشمل: حزمة من قوانين الحقوق، والتمييز الايجابي، والفيتو، واللامركزية الإدارية أو الفدرالية، بالإضافة إلى تعديل موسع في المناهج الدراسية وسياسات الدولة.

جل ما يمكن أن يقال في أوساط الدعوة عن إشكالية (الدولة/ الأمة) مقابل (الدولة المتعددة)، -إن وجد حوار داخلي بهذا الشأن أصلا- لا يعدو أن يكون تبسيطاً جارحاً يعتبر نموذج الدولة المتعددة إن هو إلا دكتاتورية الأقلية!

في السياق يلاحظ بوضوح أنّ الحزب يتعامل بروح فيها كثير من السلفية في موضوع صلاحية نظرية (خلافة الأمة وشهادة الأنبياء) -(وهي نظرية السيد محمد باقر الصدر مؤسس حزب الدعوة)-، لبناء الدولة العصرية في الوقت الراهن، وهي النظرية

التي اعتمدتها الدعوة منذ تأسيسها في الخمسينيات، لتنشد تأسيس دولة ومجتمع إسلاميين. في المقابل يدفع الواقع العراقي اليوم بحزب الدعوة إلى التنصل من ذلك، وهو ما عبر عنه أمين عام الحزب، نوري المالكي، حينما سئل عن رأيه بنظرية الدعوة المعروفة؟ فأجاب بالقول: إنّ الواقع العملي علّم الإسلاميين الشيء الكثير إذ «إنهم قبل سقوط النظام كانوا خارج الدولة، ومن هو خارجها ليس كمن هو داخلها، قبل ذلك كنا نتحدث عن النظرية، لكن داخل الدولة نتحدث عن الواقع والتطبيق». فهذه العبارة تشي بمقدار المرونة التي تبديها أقدم القوى الإسلامية الشيعية في العراق من أجل البقاء في العملية السياسية، فـ«المشاركة في هذا النظام تقتضي التعايش» وفقا لنص تصريحه.[١٨٦]

أما المثال الثاني فهو في مجال الاقتصاد، ذلك أنّ الاقتصاد السياسي الحديث يعتبر النظام السياسي نتاجا متأثرا بنوع الاقتصاد.

في النمط الاقتصادي الذي يؤكد على الملكية العامة أو الاشتراكية، يمكن تلمس الحجم الكبير لأشكال البيروقراطية التي تعبّر بدورها عن إخفاق الدولة في توفير السلع أو الخدمات، مما يضطرها إلى تعزيز أشكالها التنظيمية البيروقراطية للمزيد من السيطرة على السوق. وعلى العكس من ذلك فإن الاقتصاد المعتمد على الملكية الخاصة، يستبدل البيروقراطية القسرية بالحد الأدنى من أشكال التنظيم، مما يتيح للأفراد التفاعل السليم فيما بينهم على أسس متساوية، تنعكس بالنتيجة على النظام السياسي الذي يضمن أعلى حرية ممكنة للأفراد بأدنى تدخل حكومي ممكن.

بكلمة أخرى فإن لكل نمط من الملكية الاقتصادية، ما يوازيه من علاقات اجتماعية، ونظام سياسي. فنظام الملكية الخاصة ذات الطابع الرأسمالي يستلزم حرية أصحاب هذه الملكية في فضاء التنافس المتساوي والحر، ما يعني أن النظام الاجتماعي والسياسي الملائم هو في النمط الديمقراطي الليبرالي الذي يحترم حريات الأفراد، واختياراتهم الحرة. وفي الوقت ذاته فإن نمط الملكية الاشتراكية المؤمّمة للدولة يعني أن لا حرية للأفراد في التحرك

---

(١٨٦) علي طاهر الحمود، جمرة الحكم: شيعة العراق ومخاضات بناء الدولة والأمة بعد ٢٠٠٣، (دار الرافدين، بيروت) ٢٠١٧، ص٢٤٧.

الاقتصادي إلا من خلال الدولة، أو بالأحرى فإن الدولة هي المالكة والمنتجة والموزعة الرئيسية في الاقتصاد، ما يستلزم وجود نظام سياسي واجتماعي ملائم، يظهر في النظام الشمولي الدكتاتوري، لأن استخدام القوة والحد من الحريات، هي من مستلزمات السيطرة البيروقراطية على هذا النمط من الملكية الاقتصادية.

وبذلك تشترط الدراسات حرية الاقتصاد بوصفها شرطا من شروط الديمقراطية الناجحة، وهو ما يكشف عن العلاقة بين الاقتصاد ونوع النظام السياسي للدولة. وفي مثل هذا النظام السياسي لا سيما إذا استند أفراده إلى ثقافة المواطنة، حينذاك تبحث الدولة عن التحديث الاقتصادي والاندماج الاجتماعي معا. فالتنمية عملية موازية ومتساوية مع الاندماج الذي يعد احد مكونات الديمقراطية. وبذلك تكون التنمية الاقتصادية عاملا من عوامل بناء الدولة والأمة معا.

هنا أيضا جل ما يمكن أن يقوله الحزب هو في صلاحية كتاب (اقتصادنا) لمؤسس حزب الدعوة الإسلامية محمد باقر الصدر، في رفض أشكال الاقتصاد الاشتراكي، مع اقتراحات عامة لنماذج من الأنظمة المصرفية اللاربوية، دون أن تتمكن أي حوارات أو مساهمات فكرية للحزب من تناول أهمية الاقتصاد ودوره في تجفيف منابع الدكتاتورية والشمولية السياسية، التي عانى منها العراق طوال عقود. وكان نتيجة هذا الجهل بالنظرية السياسية الاقتصادية فقدان سنين طويلة من الحكم من دون أن يعمل الحزب جاهدا على ترسيخ أقدام الديمقراطية ومنع عودة الدكتاتورية، ليس من خلال النضال السياسي وتكتيكاته المرحلية، إنما من خلال بنى المجتمع الاقتصادية.

ويتبدّى حجم التخبط في حكومتي المالكي والعبادي في تعاملهما مع الملف الاقتصادي رغم أن كليهما من قيادات حزب الدعوة المخضرمين. فالأول مارس وأيد كثيرا من الإجراءات الاشتراكية عبر تشجيع التوظيف العام، حتى وصل حجم مؤسسات الدولة وأفرادها تسعة أضعاف ما كانت عليه عام ٢٠٠٣، بنهاية فترة ترؤسه للوزراء عام ٢٠١٠. فيما عمد العبادي إلى عكس هذا الاتجاه طيلة مدة رئاسته للوزراء، عبر تشجيع القطاع الخاص، ومنع التوظيف، والتقليل من حجم نفقات الدولة بشكل كبير.

إشكالية الآخر وبناء «الأمة العراقية»

هل لدى حزب الدعوة الإسلامية رؤية فكرية واستراتيجية للتعامل مع الآخر القومي والديني والمذهبي داخل العراق؟

إن بناء الأمم يعتمد ثلاث مقاربات:[١٨٧]

١. المقاربة الاقتصادية: وترتكز على بناء شبكة اتصال وتواصل، وإنتاج، وتبادل اقتصادي قائمة على المصانع، وسكك الحديد، وخطوط النقل والتنمية البشرية.

٢. المقاربة الثقافية: وهي ترتكز على بناء شبكة اتصال وتواصل ثقافية قائمة على اللغة، والتعليم، من خلال أدواتها مثل: الكتاب والجريدة، والمدرسة، والجامعات، بالإضافة إلى النصب التذكارية، والأعياد الوطنية، والرموز المشتركة،التي تخلق المخيلة الجمعية باستغلال أدوات التواصل، مثل: الراديو، والتلفاز، والانترنت والموبايل.

٣. المقاربة السياسية: التي ترتكز على بناء جهاز سياسي مركزي (عاصمة، عملة موحدة، جهاز إداري موحد،.. الخ).

وبناء الأمة عملية تهدف إلى تأمين الاستقرار السياسي في قالب الدولة من خلال الاندماج. والاندماج لا يعني إزالة الفوارق بشكل كامل، فالأقليات الاثنية بشكل خاص لا يمكنها الحفاظ على هويتها الثقافية المميزة إلا من خلال العزل في نظامها الحياتي والقانوني والتعليمي. وبذلك لا يمكن تطبيق سياسة الاندماج عليها إلا من خلال القسر والإكراه.

تبنت التجارب العالمية أشكالا متنوعة من الحلول لإشراك الإثنيات المختلفة في بناء الدولة والأمة تعتمد بالأساس على الإدارة المحلية / الحكم الذاتي / الفدرالية / التوافقية، وغير ذلك لتجاوز مشكلة (الإثنوقراطية)، أي حكم الأغلبية الاثنية على الجماعات الأخرى. فإدارة الاختلافات بين الاثنيات المتنوعة يتخذ احد المسارات الثلاثة: إما أن يؤدي إلى الهيمنة المتحكّمة للأكثرية، أو التقسيم إلى كانتونات حكم ذاتي-فدرالي، أو التشارك واقتسام السلطة.

---

(١٨٧) فالح عبدالجبار، «الدولة في الوطن العربي: أزمتا الاندماج والشرعية»، أزمة الدولة في الوطن العربي، مجموعة مؤلفين، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص٢٧٢.

ولا مندوحة في القول أن اللغة والثقافة والدين هي عناصر للهوية في الدول الأحادية الاثنية، لكن في الدول المتعددة الاثنيات فإن الـتاريخ يعد العنصر المشترك، الذي من خلاله تعالج المشكلات، وتتحاور الجماعات، وتتشكل الخلفية المشتركة للتزود بالرموز والأولويات.

إلى جانب التاريخ، فإن هناك عنصراً آخر للوحدة الاجتماعية يتمثل بالرغبة في العيش المشترك، وإن فُقِدت هذه الرغبة فإن أعتى المؤسسات المعنية بالعيش المشترك، ستنهار في نهاية المطاف.

وفي الجانب الآخر، فإن تعليم المواطنة يبدو الآلية المثلى لتوليد الهوية المشتركة. فالتعليم يهدف إلى التحرر من التعصب والتحيز الثقافي، والنظر إلى الآخر والتعاطي معه من منظور مختلف. ويؤكد المختصون على ضرورة أن يتضمن النظام التعليمي العناصر التالية: [(١٨٨)]

١- الروحية العامة، أي القدرة على تقييم أداء وكفاءة المسؤولين والاستعداد للانخراط في المجال العام ومساءلة السلطة السياسية.

٢- حس العدالة، أي القدرة على فهم حقوق الآخرين، والالتزام برفع الظلم عنهم والدفاع عن نزاهة وعدالة المؤسسات القانونية.

٣- التسامح والكياسة، وهي تلك المشاعر وأسلوب التعامل مع الذين لا نألفهم، أي المختلفين عنا، من دون تحيز أو تعصب أو أحكام مسبقة.

٤- الشعور المشترك بالتضامن والولاء، ويعني تغذية الإحساس بالرغبة في العيش المشترك والولاء للوطن والجماعة، والقبول بنتائج القرارات الديمقراطية.

---

(١٨٨) د. حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص٣٠٣-٣٠٩.

وبالعودة إلى رؤية الدعوة للتعامل مع الآخر؛ فإذا استثنينا التعامل التكتيكي السياسي، فإننا لا نلحظ حواراً فكرياً جاداً، أو رؤية استراتيجية واضحة في أوساط الحزب في التعامل مع الآخر المذهبي والقومي والديني في العراق.

وما يعكس حجم التخبط في هذا الملف انقسام الحزب في الانتخابات الأخيرة عام ٢٠١٨ إلى قائمتين، تولت الأولى برئاسة المالكي خطابا شيعيا مخوِّفا من الآخر العلماني المدني، بعدما كان خطابه موجها نحو الآخر البعثي، بوصفه خطابا يضفي الشرعية على وجود الحزب في السلطة. في حين تبنت القائمة الأخرى، برئاسة حيدر العبادي، خطابا وطنيا وحدويا جلب فيه مشاركة واسعة من الآخر الطائفي والقومي، ضمن خيارات مرشحيه في مختلف المحافظات، ما أظهر نمطا جديدا من القوائم الانتخابية العابرة للطائفية، يترأسها حزب إسلامي شيعي، بعدما كان من المؤمل أن يكون ذلك بقيادة علمانية!.

كما أن حزب الدعوة يفتقر إلى رؤية نظرية حيال الهوية الوطنية، والتعامل مع التاريخ، والتعليم بوصفهما عوامل للتوحّد الاجتماعي للأمة العراقية.

والحزب، أيضاً، منقطع عن التواصل مع الآخر العراقي (الكردي، المسيحي، الصابئي، الأيزيدي، البهائي، الشيخي، الكاكائي، اليهودي، والسود) داخل وخارج العراق، وهو ينسحب أيضا على تواصله المقطوع مع النخبة المثقفة الشيعية، من الطوائف والقوميات المتعددة في إيران وباقي دول المنطقة.

وبما أن حزب الدعوة يمثل الحالة الحزبية الوحيدة، التي تملك الصلاحية لقيادة الحياة الحزبية الإسلامية في العراق والحالات الشيعية المشابهة في المنطقة، فإن التحولات الداخلية فيه، ومتبنياته الفكرية تجاه الآخر، ومشروعه لبناء الأمة، تعد غاية في الأهمية إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار انعكاساتها داخل العراق وعلى مستوى الإقليم.

رؤية الحزب للعالم

هل يقوم حزب الدعوة بمسؤولياته الإسلامية في العالم؟ وهل لديه رؤية للتعامل مع العالم الغربي والمجتمعات والدول الأخرى؟

إنّ الآمال التي تعقدها النخب الشيعية في المنطقة على حزب الدعوة الإسلامية كثيرة، أهمها حرصهم على إيجاد بديل منافس للدور الإيراني -غير العربي- في الوسط الشيعي في العالم. وهذا الدور لا يمكن أن يقوم به سوى حزب الدعوة، وفي بلد مثل العراق. ويتبين ذلك من حرص النخب المثقفة الشيعية في لبنان ودول الخليج على متابعة الأحداث العراقية، ورغبتهم بالتواصل مع الحزب -لكن من دون أن يقابَلوا بالاهتمام اللازم حتى الآن-.

فوق ذلك كلّه فإن مستوى التواصل بين حزب الدعوة الإسلامية والعالم المسيحي هو في حدوده الدنيا. فكيف يمكن الحديث عن حزب يطمح لبناء الدولة والأمة في العراق، وهو يعزل نفسه طائفيا وجيوسياسيا؟ فالتواصل الإسلامي المسيحي من خلال المشاركة في الحوارات الفكرية مع الفاتيكان والمؤسسات المسيحية يمكن أن يعطي صورة لما بعد خطاب الإسلام الشيعي الممسك بالسلطة في العراق. كما يمكن في مثل هذه الحالة أن يكون نموذجا مغايرا للنماذج الإسلامية الأخرى التي استفزت الغرب والمسلمين أنفسهم مثل تجربة الإخوان في مصر بعد الربيع العربي.

نظرة مبسطة للنتاجات الفكرية للمؤسسات الدولية المرموقة المعنية بالحوار الإسلامي المسيحي (مثل المؤتمرات، وورش العمل، والمؤلفات والمجلات) تكشف فداحة العزلة التي تعيشها الدعوة المزهوة بـ«فكرها ووعيها» عن العالم. فعلى المستوى الدولي في الفاتيكان (المجلس البابوي للحوار المسيحي الإسلامي) و(جماعة سانت ايبدو) و(مركز الدراسات العربية والإسلامية للرهبان البيض)، وفي فرنسا (مؤسسة باكس كريستي أي السلام المسيحي) وفي كوريا الجنوبية (تحالف الأديان العالمي) وفي القاهرة (الشبكة العربية للحوار) وفي بيروت (الفريق العربي للحوار الإسلامي المسيحي) وفي الأردن (المعهد الملكي للدراسات الدينية)، كلها أصدرت نتاجات ضخمة شارك فيها مفكرون وسياسيون وأكاديميون من مختلف الدول الإسلامية والعربية، من دون أن يكون للعراق أو للإسلام السياسي الشيعي حضورٌ يذكر.

الخاتمة

يواجه حزب الدعوة الإسلامية -كباقي أحزاب الإسلام السياسي الشيعي- تحديا مضنيا في التحول نحو مفهوم «أحزاب يمين الوسط»، وهي أحزاب سياسية محافظة، لكن

تحمل برامج واضحة لإدارة الدولة وبناء الأمة بدلا من الشعارات، ومن الأيديولوجيات المكبلة لمسيرتي بناء الدولة والأمة.

كما أن الحزب يواجه تحديا فكريا جسيما في التحول من النمط، الذي اعتاده في الترويج لحكومة ومجتمع إسلامي يقوده فقهاء وفقا لشكل من أشكال نظرية ولاية الفقيه، إلى نمط إدارة الدولة عقلانيا، وفقا لرؤية الدولة المدنية واستحقاقاتها.

ولم يراجع حزب الدعوة تراثه المكتوب حتى اللحظة، فيما اضمحل دوره الاجتماعي بفعل استحقاقات السياسية اليومية بعد عام ٢٠٠٣م، إلى كونه محفلا وتجمعا لدعاةٍ يجمعهم التاريخ النضالي المشترك وليس شيئا آخر.

ويبدو أن خطاب الإسلام السياسي الشيعي في العراق يتجه نحو مزيد من الانفتاح والعلمنة التي يقوده مجتمع يملك تراثا في التعايش والرؤية المدنية نحو الدولة والأمة.

الفصل الرابع

الإسلام السياسي وما بعده.. أردنيّاً

المبحث الأول

ما بعد الإخوان .. حزب الإنقاذ والشراكة

المهندس غيث القضاة

من الملفت للنظر دائما أن الغرب يقوم بصك المصطلحات السياسية (coining the phrase) ثم نبدأ نحن في الشرق بدراسة هذه المصطلحات والتعليق عليها، ونبحث بدقة عن صاحب هذا المصطلح ونحلل رأيه ووجهات نظره علنا نفهم ما الذي يعنيه، ويبدو أن هذا هو قدرنا في المشرق، فمنذ صك مصطلح (صراع الحضارات) ومصطلح (الإسلاموفوبيا) وغيره من المصطلحات ونحن نركض خلف هذه الشعارات والمصطلحات لفهمها وتحليلها وهذا ينطبق بلا شك على هذا المصطلح الجديد «ما بعد الإسلام السياسي»، الذي يتم التسويق له.

هنالك سؤال مهم باعتقادي يقول: لو لم تحدث ثورات الربيع العربي هل كان يمكن أن نشاهد نفس النتائج التي نشاهدها داخل أحزاب الإسلام السياسي الآن، هل كان يمكن أن يحصل كل هذا التغيير والتطور داخل الجسم السياسي لهذه الأحزاب؟ هل الذي حصل من تطور داخل جسم الحركة الإسلامية نابع عن عوامل ذاتية داخلية أم انه ارتداد داخل الحركة لما يحصل خارجها؟

قد يبدو لبعض المنحازين فكريا أننا كأحزاب سياسية جديدة نسعى إلى إثارة إعجاب الأخر بنا، أو للفت نظره، لكن نحن نعتقد بأن هذا الموضوع لا ينتهي بطبيعة الحال ما دام الهدف كما يقولون «إعجاب الآخر» أو الغرب تحديدا بنا، فلن نحصل على ذلك إطلاقا، المسألة لدينا تتعلق بالتوصل إلى تفاهمات تتعلق بالمصلحة الوطنية، وتتعلق أيضا بالتوجه نحو الداخل، بمعنى أن الديناميكية التي يجب أن تحكم تطور ما يسمى بحركات الإسلام السياسي هي ديناميكية الالتفات الحقيقي والتوجه الصريح نحو الداخل، نحو الوطن نحو هموم المواطن ومعيشته، والذي منه سننطلق لأي نجاح آخر نريده، و هو الذي يخلق التوازنات الصحيحة بلا شك.

هل نستطيع أن نقول بحق أن تيار الإسلام السياسي فشل؟ أم تطور؟ أم أن هنالك منتج سياسي جديد ناجم عن تطور فكري حقيقي خارج الرحم السياسي للإسلاميين لا يمت لهم بأي صلة ويستفيد في نفس الوقت من الخبرات السابقة ويبني عليها؟ أم أن ما حصل هو ارتداد طبيعي داخل الحركة الإسلامية للزلزال السياسي الذي حصل خارجها في الوطن العربي والإقليم؟

وأريد أن أسأل: لماذا أداة القياس الوحيدة لنجاح الحركات الإسلامية هي الوصول إلى السلطة (خصوصا في ظل أنظمة تمنع ذلك)؟ يوجد أيضا أدوات أخرى يتم بها القياس (الوصول إلى عقول وأفكار الناس والتأثير فيهم مثلا) أيضا أداة مهمة من أدوات القياس وقد نجحت حركات الإسلام السياسي في ذلك إلى حد كبير.

نقاط مهمة لقراءة المستقبل

أولا: لا بد أن نعترف بأننا في الأردن قد خسرنا أكبر كتلة سياسية معارضة صلبة، وهي الحركة الإسلامية، التي كانت تشكل تجمعا سياسيا واجتماعيا واقتصاديا ذا بعد «ديمغرافي» مهم، حيث ضمت الحركة الإسلامية بشقيها الأردنيين من أصول شرق أردنية وفلسطينية وشركسية وشيشانية وسورية، وكان يمكن لها أن تكون ركيزة أساسية من ركائز الإصلاح والتغيير في الأردن، وأن تقف سدا منيعا في وجه قوى الشد العكسي، وهي القوة التي نشأت وعاشت في فترة تمتد لأكثر من سبعين عاما امتلكت خلالها نقاط ارتكاز سياسية واجتماعية واقتصادية جعلتها القوة الأكبر الفاعلة في الأردن –لو بقيت متماسكة– حيث لاقت انتشارا وقبولا واسعا داخل المجتمع.

ثانيا: لا بد أن نعترف أيضا بأن ما حصل داخل الحركة الإسلامية من انقسام وانشطار، إذا أردنا فهمه بالمعنى الإيجابي فهو مؤشر «لكسر الاحتكار السياسي»، الذي كانت تمارسه الحركة دون أن تشعر، مما جعل الحركة بطريقة أو بأخرى فوق النقد وفوق المساءلة، وقد يكون أصابها نوع من أنواع «التعالي السياسي والتعنت الفكري» من دون أن تدري، والإصرار على النظر في «مرآة الماضي لتشاهد نفسها الحالي» وقد أدى ذلك إلى ارتكابها أخطاء سياسية من أهمها عدم قدرتهم على التفاعل والتشارك مع الآخر غير الإخواني، ولا أدلّ على ذلك من تجربة حزب جبهة العمل الإسلامي الذي تم تأسيسه في

عام ١٩٩٢، ليضم بين جنباته ما نسبته (٤٠٪ من أعضاء الإخوان و ٦٠٪ من المستقلين)، وهو الأمر الذي تم في بدايات التشكيل، ليصل الحزب في نهاية المطاف وبعد سنوات من العمل السياسي إلى سيطرة تكاد تكون شبه كاملة لأعضاء الجماعة واستقالة أو ترك واسع للمستقلين لأماكنهم.

ثالثا: لا بد أن ندرك ونحن نقرأ مشهد العمل السياسي في الأردن أن» قوى الشد العكسي» ومنها بعض «الحرس القديم»، لا تريد لأي مشروع سياسي قوي أن ينجح، سواء كان هذا المشروع إسلاميا أو يساريا، أو وطنيا، وهذا يشكل بحد ذاته ضغطا سياسيا حقيقيا على جميع الاتجاهات السياسية الناشئة.

رابعا: من المهم أن نؤكد (وأنا أتحدث عن حزب الشراكة والإنقاذ) أن نواة تأسيسه بدأت داخل الحركة الإسلامية بلا شك، وقد كان الخلاف على قضايا كثيرة كان أهمها حينها وبالدرجة الأولى على إدارة الملفات المتعلقة بالشأن الوطني وكيفية التعامل معها والاستدارة الكاملة نحو الداخل، حيث أن ما حصل في الإقليم حينها كان يتطلب مراجعة سريعة لأفكار الحركة ووسائلها وأدبياتها، لكن للأسف كانت استجابة الحركة بطيئة دائما ورد الفعل لا يتناسب إطلاقا مع حجم المشكلة في الإقليم، وكان الأداء باعتقادي دون المطلوب وكان التعويل بشكل كبير على نجاح الحركة في مصر عاملا مهما من عوامل إبطاء التفكير بالتغيير الجذري، (أطرح مثالا واحدا: جميع ما قيل عن الدولة المدنية حديثا داخل حزب جبهة العمل الإسلامي نظّر له وأسس له د. رحيل غرايبة قبل سنوات عديدة، وهو داخل الحركة الإسلامية! وتم تبني لاحقا نفس أفكاره بل نفس مصطلحاته من بعض الأشخاص داخل الحركة بعد أن غادر جماعة الأخوان وأسس حزبا جديدا!)، وكان لا يمكن البقاء في جو تطحننا فيه المشاكل، لكن الفكرة لدينا تطورت لتصبح شراكة حقيقية وبناء وتأطير للأفكار مع قوى وتجمعات وطنية وقومية ومجموعة من المستقلين والحراكيين، الذين آمنوا بضرورة العمل السياسي القائم على أساس المشاركة والتفاهم، ولم نجعل في أدبياتنا أن هذا الحزب سيكون حزبا إسلاميا أو ذا مرجعية إسلامية، لأننا بتنا نعتقد أننا يجب أن ننادي بحزب وطني ديمقراطي براجمي تشاركي، المواطنة فيه هي أساس الانتماء للوطن، وقمنا بتعريف مفهوم الدولة ومفهوم الانتماء على

أساس المواطنة وتجاوزنا مرحلة التعريفات والوقوف عندها، مرجعيتنا الدستور الأردني الذي يقول بأن دين الدولة الإسلام،والفعل السياسي كذلك لا يمكن أن نعطيه (القداسة) بنسبه إلى الإسلام.[١٨٩] وهو كذلك ليس نكاية بجماعة الإخوان أو حزب جبهة العمل الإسلامي، وليس منافسا لهم، بل نحن نسعى أن نتفاهم مع الجميع على «المشتركات السياسية» التي تجمعنا وتوحد أهدافنا.

خامسا: الحالة الإسلامية الأردنية هي حالة فريدة من نوعها، فكما أن الحركات الإسلامية في العالم بدأت بالتطور وبدأ بعضها بتطوير أفكاره أو تغييرها وتبديلها لتصبح أقرب إلى الواقع السياسي القابل للقياس، إلا أن نتائج ما حصل داخل الحركة الإسلامية في الأردن لها ميزة فريدة عن غيره من الحركات (وأنا هنا أتحدث كباحث وكشخص صاحب تجربة طويلة داخل الحركة الإسلامية) وإذا أردت الحديث كباحث أكاديمي فإن ما يسمى (بمشكلة البحث Research problem) يمكن تلخيصا بسؤالين هما:

١. لماذا لم يحدث هذا التطور والتغيير داخل جسم الحركة نفسها؟ ولماذا لم تتطور الأفكار وتنضج داخل الحركة تماما كما حصل مع حزب النهضة في تونس مثلا؟ ما الذي جعل الحركة تتجمد وتقف أمام مطالب التغيير التي طالب بها فئة معينة؟ هنالك إجابات عديدة مقنعة على هذا السؤال يتلخص أهمها بأن المنظومة الفكرية داخل الحركة وصلت إلى حد من (من التعنت الفكري والتيبس التنظيمي) وعدم القدرة على قبول أفكار جديدة حتى لو كانت صحيحة، وكان أفضل شيء حينها بقاء القديم على ما هو عليه لان التغيير أصبح صعبا.

٢. لماذا نشاهد أن معظم الذين غادروا مربع الحركة الإسلامية (٨٥٪ منهم، وهي إحصائية خاصة بي) هم من أصول يمكن تسميتها بأصول «شرق أردنية»! -وأُذكّر هنا أنني أتحدث كباحث-[١٩٠] مما يجعل السؤال كبيرا عند هذه النقطة بالتحديد، لماذا هذا المكون «الديمغرافي» تحديدا هو الذي كان سباقا ومبادرا في الابتعاد عن مربع الحركة الإسلامية،

(١٨٩) في أحد اجتماعات مهاتير محمد رئيس الوزراء في ماليزيا لم يتحدث في خطابه إلا عن الاقتصاد والتنمية والتعليم والتطوير والحداثة . وبناء الإنسان وعند نهاية خطابه سأله أحدهم: «وماذا عن الإسلام والدين ؟» فقال مهاتير محمد : عن الإسلام كنت أتحدث.

(١٩٠) فكما نردد دائما (كلنا أردنيون في حب الأردن وكلنا فلسطينيون في حب فلسطين).

ما هو المحرك الرئيسي لكل هؤلاء؟ ما الذي كانوا يفتقدونه عندما كانوا داخل الحركة؟ هل المشكلة إذا متعلقة بالديمغرافيا أم بالأفكار والفلسفات والأهداف؟ أم بكليهما معا؟ وباعتقادي أن هذا السؤال لوحده بحاجة إلى تخصيص مناسب من الوقت والجهد لمحاولة الإجابة عليه، حيث يمكننا حينها وعند الإجابة عليه قراءة المشهد بشكل أوضح.

سادسا: يبدو أن سر قوة (الفكرة والانتشار لدى هذه الأحزاب الجديدة) ما بعد الإسلام السياسي، إذا قبلنا بهذا التوصيف، هي قدرتها الإجابة على سؤالين هامين،

١. سؤال المواطنة والهوية والانتماء، وتعريفهما والتفاعل معهما.

٢. سؤال الدولة المدنية ومفهوم العلمانية فيها.

لكن هذين المفهومين أيضا يشكلان تحديا كبيرا للحركات الإسلامية، إذ لم تستطع الحركة الإسلامية في الأردن أو مصر مثلا تجاوزهما وإعطاء مفهوم جديد للانتماء على أساس «المواطنة» وليس على أساس الانتماء للإسلام، أو إعطاء مفهوم حديث للدولة المدنية أو العلمانية (ليست كالمفهوم الفرنسي بطبيعة الحال) يختلف عن مفهوم «الخلافة الإسلامية»، لم تستطيع الحركة الإسلامية ذلك بعد، وستبقى تراوح مكانها حول هذين المفهومين، لأن الأصل الذي قامت عليه الحركة (أدبيات حسن البنا رحمه الله، مثلا، ما زالت تقول بعدم جواز أن يكون رئيس الدولة مسيحيا إذا جاء بالانتخاب مثلا! ويمكن القبول بوزير مسيحي في الدولة! ما زالت هنالك مطالب باستعادة الأندلس في أدبيات حسن البنا رحمه الله!») وما زالت بعض هذه المفاهيم وغيرها هي محور الفهم والتربية التي يتلقاها أفراد التنظيم. فلا يمكن ضمن إطار الحركة الإسلامية حل هذه الإشكالية والحديث حول هذا المفهوم إلا إذا تم تجاوز المصطلحات والمفاهيم القديمة التي كانت تصلح في عصر معين، وقد أشرت إلى هذه الجزئية بالتفصيل في ورقتي في العام الماضي في المؤتمر الذي كان عنوانه «مستقبل الإسلام السياسي»، لاحظنا في الأردن مثلا الجدل داخل الحركة الإسلامية عندما صرح احد قيادي الحزب عن مفهومه للدولة المدنية ثم خلال (٢٤) ساعة جاء النفي من رئيس شورى الحزب بأن هذا المفهوم هو مفهوم» «شخصي» ولم يتم تبنيه بعد من قبل الحركة أو الحزب.

النتيجة

نستطيع بلا شك أن نقول بان الحالة الأردنية هي حالة فريدة من نوعها من ناحية النتائج التي حصلت داخل حركة الإسلام السياسي، ولا نستطيع القول بأن الفكرة فاشلة، بل بقيت الحركة الإسلامية ثابتة إلى حد كبير على «أفكارها القديمة» لكن حصل بعض التطور البطيء والمتأخر في الآليات والتكتيكات (الانتخابات الأخيرة مثالا) لكن هل كانت تكتيكات مرحلية أو استراتيجية؟

- الخطاب الفكري داخل الحركة بدأ على استحياء يتبلور باتجاه الدولة المدنية لكنه يلاقي معارضة كبيرة داخل الجسم التنظيمي، وسيحصل بلا شك تطور فكري داخل الحركة في الأردن لكنه تطور بطيء جدا ويأتي دائما متأخرا، وقد تكون الانتخابات القادمة في أي صعيد سواء نقابي أو حزبي أو مجتمعي دافعا لدى الحركة الإسلامية لكي تغير من نهجها وتتبنى مفاهيم مختلفة حينها.

- هنالك حالة من عملية التطور والتغير المجتمعي على الصعيد الفكري والاجتماعي، لم تدركه الحركة بعد، ولم تبقى الحركة الإسلامية هي المحرك الوحيد والأمل الوحيد للمجتمع، تكّون لدينا قوى مجتمعية قوية ومؤثرة جديدة، كانت غير موجودة سابقا، لكنها أصبحت تلاقي قبولا وسيجد الإسلاميون أنفسهم وجها لوجه مع هذه القوى التي ستبدأ تدريجيا تحل مكانهم،وستبدأ القوى المجتمعية الواعية الجديدة في الظهور والتأثير في المجتمع وحركته.

- الأحزاب التي خرجت أصولها من رحم الجماعة قفزت بأفكارها إلى الأمام وتجاوزت كل الخلاف الفكري وحسمت القضية في الأمور التي كان يحرم النقاش بها وكان يحرم الحديث حولها مثل: مسألة المواطنة والهوية وتعريف الدولة، وهذا هو سر النجاح والتميز في المستقبل، وستكون باعتقادي مراكز قوى سياسية واجتماعية في المستقبل.

المبحث الثاني

ما بعد الإسلام السياسي في السياق الأردني

د. حسن البراري

طرح المفكر الإيراني عاصف بيات فكرة ما بعد الإسلاموية كإطار تحليلي يصلح لتفسير التحولات التي طرأت على بعض الحركات الإسلامية في تسعينيات القرن الماضي.[١٩١] ولو افترضنا أن الحركات الإسلامية بمختلف تلاوينها تسعى لإقامة دولة إسلامية وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية (أي أن الحاكمية هي لله وحده)، فإن ما بعد الإسلاموية تسعى لنظام يستند إلى قيم التعددية والحرية والديمقراطية وحكم الأغلبية والحقوق بدلا من الواجبات.[١٩٢]

فيما يتعلق بالإسلام السياسي في الأردن، ينصب الحديث على حركة الإخوان المسلمين لأنها تمثل القوة الإسلامية المهيمنة في المشهد الإسلاموي في البلاد، فحازت حركة الأخوان على حصة الأسد في الساحة السياسية بالأردن منذ عام ١٩٨٩ وقد تمثل ذلك في قدرتها على الفوز بمقاعد أكبر بكثير من أي حزب أو تحالف آخر. والمدهش حقاً أن جميع المحاولات لتهميش الحركة باءت بالفشل، فما زالت حركة الإخوان المسلمين قوةً سياسيةً لا يمكن تجاهلها لما تملكه من إمكانية الحشد والتعبئة ولأنها لم تجرب في الحكم بعد.

لكن وعلى الرغم من الحضور القوي لحركة الإخوان المسلمين إلا أنها قوة لا تمثل أكثر من ١٥٪ من الشارع الأردني وفقاً لاستطلاعات الرأي.[١٩٣] غير أن قوتها التنظيمية

---

(١٩١) للمزيد، أنظر،

Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn Stanford: California Stanford University Press, 2007

(١٩٢) هبة رؤوف عزت، «ما بعد الإسلاموية: نظرية نقدية،» الأهرام الديمقراطية، ٦ نوفمبر ٢٠١٣.

(١٩٣) هذا ما تكشفه استطلاعات الرأي العلمية التي يجريها بشكل دوري ومنتظم مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية.

-التي رافقت ضعف وتشتت القوى السياسية الأخرى- خلقت انطباعاً بأن حركة الإخوان المسلمين هي قوة سياسية كبيرة جدا. وعلى الرغم من نجاحات حركة الأخوان المسلمين وذراعها السياسي حزب جبهة العمل الإسلامي في الحصول على عدد من المقاعد والفوز في بعض النقابات الهامة إلا أن الحركة لم تتمكن حتى اليوم من تشكيل حكومة أو من خلق كتلة حرجة تمنع الحكومات من المضي في برامجها سواء في السياسة الخارجية أو في مجمل قضايا السياسة الداخلية. وعليه، فليس من قبيل الصدفة أن تتشظى الحركة، فجل حركات ما بعد الإسلام السياسي هي انشقاق عن حركة الإخوان، ويؤشر ذلك إلى واقع تبدو فيه الحركة غير قادرة على التكيف والانتقال إلى مرحلة أخرى في العمل السياسي.

نناقش هنا مسار ما بعد الإسلام السياسي في السياق الأردني، وهو المسار الذي بدأ مع استبطان بعض الرموز الهامة في حركة الإخوان المسلمين بضرورة إجراء مراجعات أيديولوجية حتى تتمكن الحركة من الولوج أكثر في مسار الديمقراطية والتعددية والدولة المدنية بدلا من الدولة الإسلامية وحتى تتجنب التهميش والعزلة. وهناك من يرى بأن فصل الدعوي عن السياسي هو المفتاح لتسهيل عملية دمج الحركات الإسلامية في العملية السياسية. ويجادل الباحث بأن نجاح أحزاب ما بعد الإسلام السياسي في الأردن يرتبط بشكل مباشر بقدرتها على الحصول على مقاعد كافية في الانتخابات البرلمانية في السنوات القادمة.

ينقسم هذا المبحث إلى قسمين أساسيين: يقدم القسم الأول تطور عمل حركات الإسلام السياسي والعائق أمام تكيف حركة الإخوان المسلمين وعجزها عن التكيف العملي مع قيم التعددية وقبول حكم الأغلبية. فالحركة لم تجر مراجعات أيديولوجية حقيقية تساعدها على الاندماج بالعملية الديمقراطية. وفي القسم الثاني، نناقش السياق العام الذي ساهم في تبلور ما بعد الإسلاموية في الأردن والقوى السياسية التي تمثل ما بعد الإسلاموية، كما وسنناقش معايير نجاح أحزاب ما بعد الإسلامي السياسي في الأردن.

ما بعد الإسلاموية: السياق الأردني

لعقود طويلة، شكلت حركة الإخوان ما يمكن تسميته بالمعارضة الموالية للنظام في الأردن، فوقفت الحركة إما مع النظام في مواجهة خصومه في الداخل أو على الحياد،

والحق أن النظام الأردني لم يستهدف الحركة منذ تأسيسها حتى منتصف التسعينيات عندما بدأ التوتر يشوب العلاقة مع القصر نتيجة لتوقيع الأردن على معاهدة السلام مع إسرائيل.

تاريخياً، استفادت الحركة من مواقفها المؤيدة للنظام، بخاصة في الخمسينيات والستينيات، فبعد الإطاحة بحكومة سليمان النابلسي عام ١٩٥٧ قام القصر بحظر الأحزاب، وأغلق المجال العام أمام الجميع باستثناء الإسلاميين. ما يعني أن تمكين الإسلامي السياسي في الأردن كان يجري برعاية من سياسة الدولة الداخلية التي أقصت وهمشت واستهدفت التيارات السياسية المناهضة للإخوان المسلمين فكرا وتوجها. وهذا بدوره سهّل من عملية انتشار تنظيم الإخوان المسلمين في كل مدينة وقرية من أقصى شمال الأردن إلى جنوبه.[١٩٤]

على عكس الكثير من تجارب الإخوان في غير بلد عربي، لم تلجأ الحركة لتوظيف العنف واكتفت بلعب دور المعارضة الموالية، غير أن تجربتها في العمل السياسي أصبحت على المحك مع انتخابات عام ١٩٨٩ وما بعد. فللمرة الأولى تحصل الحركة على تمثيل نيابي كبير ما جعلها عصب المعارضة السياسية التي بدأ الكثيرون يعولون عليها لخلق حالة من التوازن السياسي في البلاد. وبالفعل بدأت الحركة في التأسيس لمرحلة يمكن أن تفضي إلى مشاركتهم بالسلطة، وكانت لهم تجربة قصيرة وغير ناجحة في حكومة مضر بدران التي شكلها بعد انتخابات عام ١٩٨٩، غير أنهم سرعان ما شكلوا حزب جبهة العمل الإسلامي ليكون الذراع السياسي لحركة الإخوان المسلمين.

بعدها بفترة قصيرة، اضطر الأردن للمشاركة بمؤتمر مدريد للسلام الذي عقد بالعاصمة الاسبانية بنهاية عام ١٩٩١، وهي مشاركة انتهت بتوقيع الأردن على معاهدة سلام مع إسرائيل في السادس والعشرين من تشرين أول عام ١٩٩٤، وهي معاهدة عارضها الإخوان وشكلت نقطة خلاف قوية مع النظام ما خلق شرخاً جديداً في العلاقة التاريخية بين الإخوان المسلمين والنظام الأردني. ويتهم الإخوان المسلمون الحكومات

(١٩٤) في الواقع، استعمل النظام الأردني الإخوان المسلمين لضرب القوى القومية واليسارية على اعتبار أن الخطر الأكبر على النظام في تلك الفترة كان يأتي من قبل هذه القوى التي كانت مرجعتيها خارج الأردن.

الأردنية المتعاقبة بأنها ضيقت من المجال السياسي العام من خلال صياغة قوانين انتخابات تهدف بالدرجة الأولى إلى تحجيم الحركة حتى لا تتمكن من صنع الفارق في سياسات الأردن، وشكل قانون الانتخاب نقطة توتر بين الحركة والحكومات المتعاقبة، فمن ناحية تسعى الحكومات لتحجيم الحركة، في حين تسعى الأخيرة للتوصل إلى قانون انتخاب يعطيها تمثيل يفوق حجمها الحقيقي في الشارع.[١٩٥]

وعلى الرغم من التوتر المستمر وحالة المد والجزر في العلاقة بين النظام والإخوان، هناك رغبة رسمية لضمان مشاركة الإخوان في الانتخابات والعمل السياسي على قاعدة الدمج والاعتدال. بمعنى آخر، تفضي مشاركة أي تنظيم سياسي في الانتخابات وفي العملية السياسية إلى اعتدال هذه التنظيمات ومن ضمنها الإخوان، في وقت تعولم فيه العنف المستند إلى روافع أيديولوجية تُعلي من قيمة الإرهاب تحت مسميات وذرائع مختلفة.

لكن هذه الرغبة الرسمية يشوبها انسداد الأفق السياسي، فهناك سياق سياسي مُقيّد لعمل الأحزاب بشكل عام، ولا تجري الانتخابات وفق قواعد حزبية واضحة المعالم، ومرد ذلك إلى وجود تركة لدى الأردنيين وبنية ذهنية تمقت الأحزاب السياسية. فأغلب الأحزاب قبل عام ١٩٨٩ كانت تسعى لإسقاط النظام وهي أحزب غير ديمقراطية بمرجعيات غير وطنية. لذلك فإن نسبة الأردنيين الذين يؤيدون العمل الحزبي هي ضئيلة جدا، كما أن القوانين الناظمة للحياة السياسية لا تشجع الأردنيين على الانخراط في أحزب سياسية.

تشكل الحركة الإسلامية في الأردن حالة فريدة من نوعها، فهي وإن عارضت النظام لم تسع لإسقاطه، ويمكن القول بأن قانون الدمج والاعتدال ناجح إلى حد كبير في

(١٩٥) أي دراسة معمقة للعدد الإجمالي للأصوات التي تحصل عليها حركة الإخوان المسلمين ممثلة بجبهة العمل الإسلامي سواء للمترشحين الذين ينجحون أو الذين لا يحالفهم الحظ تكشف عن الحجم الحقيقي للحركة وهي لا تتجاوز ١٥٪ من عدد المشاركين في الانتخابات النيابية. فبالتالي تحاول الحركة دفع الحكومات لتبني قوانين انتخابية لصالح الحركة حتى تصبح ممثلة بشكل أكبر بكثير من حجمها الطبيعي. لذلك عارضت الحركة قانون الصوت الواحد واعتبرته موجها ضدها.

الحالة الأردنية. غير أن الحركة الإسلامية ما زالت تعاني من جمود أيديولوجي متعلق بفهمها للعمل السياسي وتحديدا الديمقراطية. فما زالت الحركة حائرة أمام سؤال الديمقراطية ومفهوم حكم الأغلبية ومشروعية هذا الحكم في حال خالف فهمهم للشريعة الإسلامية. وبهذا السياق كتب الدكتور عمر حمزاوي والدكتورة مارينا أتاوى من معهد كارنيغي دراسة عما أسمياه حالة من التوتر بشكل عام لدى الأحزاب الإسلامية بين فكرة أن القانون ينبغي أن يستند إلى كلمة الله وبالتالي ينسجم مع الشريعة الإسلامية وفكرة أن القوانين في الأنظمة السياسية الديمقراطية تستند إلى حكم الأغلبية لبرلمان منتخب.[١٩٦] فالحزب لا يمكن أن يسمي نفسه إسلامياً ويحتفظ بتأييد اتباع مسلمين، إذ تخلى عن فكرة الشريعة كمصدر للتشريع. بعض الدساتير تشير إلى الشريعة كأحد مصادر التشريع. وفي نفس الوقت لا يمكن للحزب أن يسمي نفسه ديمقراطيا وينافس في الانتخابات ويطالب بنظام سياسي تعددي ومفتوح من دون القبول بمبدأ التعددية والاعتراف بإلزامية حكم الأغلبية. وإشكالية التناقض بين الآراء الديمقراطية والإسلامية لم يتم حلها بشكل كامل في أي من هذه الأحزاب. لهذا السبب هناك مناطق رمادية وصراع سياسي مستمر وأيديولوجي داخل هذه الأحزاب، ولعل هذا أحد أسباب التباين بين الصقور والمعتدلين.صحيح أن هناك قادة في الأحزاب الإسلامية يؤمنون بالديمقراطية، لكن الصراع بين النخب والقيادات -في تلك الأحزاب- هو ما سيحدد في النهاية التزام الحزب بالديمقراطية، وهذا أيضا يعتمد على المناخ السياسي السائد.

المشكلة الأهم تتأتى من الخلاف والصدام بين المبادئ الإسلامية والديمقراطية عند أغلب المشاركين الإسلاميين. والحركات الإسلامية في العالم العربي ما زالت تكافح ضد الفصل بين الدين والسياسة لما لذلك من أثر على مكانة الشريعة في النظام القانوني والتشريعي. فهم يقبلون على سبيل المثال مبدأ التعددية السياسية لكنهم يقاتلون حول حدود هذا المبدأ، فهم لا يعترضون على المواطنة باعتبارها ضرورة من ضروريات

(١٩٦) للمزيد أنظر،

Marina Ottaway and Amr Hamzawy, Getting to Pluralism: Political Actors in the Arab World (Washington, D.C: Carnegie Endowment for International Peace, 2009)

الديمقراطية لكنهم في الواقع منقسمون حول المساواة بين المواطن المسلم وغير المسلم وبين الرجل والمرأة.

واللافت أن هذه الأحزاب تعمل في دول لا تلتزم أنظمتها بالأساس بالديمقراطية وهناك اعتبارات تكتيكية، فمثلا أن تشارك الأحزاب في انتخابات تضمن أداءً متواضعاً لهم تظهر هذه الأحزاب بمظهر الضعيف، وهو ما سيعزز من موقف المعارضين للمشاركة على أرضية أيديولوجية على اعتبار أن ذلك استراتيجية خاسرة، لكن مشاركتهم أيضا تعطي انطباعاً بالتزامهم بالعملية الديمقراطية. لهذا السبب تمت الإشارة إلى المناطق الرمادية في الموقف وفي التكتيك الإسلاموي في الأردن.

طرح الربيع العربي أسئلة عديدة على حركات الإسلام السياسي بشكل عام ويمكن اعتباره تحديا كبيرا لهذه الحركات على وجه التحديد. فسقوط نظام بن علي وحسني مبارك منح الحركات الإسلامية فرصة الوصول للحكم. وبالفعل كانت الآمال معلقة على حكم الإسلاميين لمصر بعد وصول محمد مرسي إلى سدة الحكم، غير أن فترة حكمه كانت لمدة عام فقط ولم يكن رئيسا قويا، ويتهمه خصومه كما يتهمه المراقبون المحايدون بأنه لم يتمكن من الخروج من عباءة مرشد حركة الإخوان وبالتالي فشل. طبعا هناك أنظمة عربية وازنة استهدفت حركة الإخوان في مصر وساهمت فيما يمسى بالثورة المضادة لإلحاق هزيمة بهم، وهذا ما حصل بانقلاب العسكر على الإسلاميين في عام ٢٠١٣، فالصراع في مصر لم يكن حول الديمقراطية بل كان صراعاً بين مستبدين: الإخوان والعسكر.

لا يمكن القول أن الأردن دخل مرحلة الربيع العربي كما هي الحال في تونس وليبيا وسوريا ومصر واليمن، فالنظام الأردني كان ذكياً إذ وظف مزيجا من القوة الناعمة والإصلاحات المحدودة لمواجهة طلبات الإخوان المسلمين المتشددة، فالحركة قاطعت انتخابات عام ٢٠١٣ ورفضت المشاركة في الحوارات الوطنية لأنها كانت تشعر بحالة من الزهو نتيجة وصول محمد مرسي للحكم في مصر، وكانت تعتقد أن رفاقهم من الأخوان سيستولون على الحكم في سورية. فمع بداية الربيع العربي ظهر بعض قادة الإخوان بتصريحات تعكس توجها غير مألوف، فبعضهم كان يرى بالربيع العربي والتمكين

الإخواني في كل من مصر وتونس مؤشراً على التغير في موازين القوة السياسية الداخلية لصالح الإخوان، فارتفعت معنويات الإخوان في الأردن نتيجة لذلك، من هنا بدأت المطالبات بتغييرات حقيقية لم تصل لمرحلة إسقاط النظام لكنها وصلت إلى مرحلة سعت من خلالها الحركة إلى تجريد الملك من صلاحيات دستورية، وبالأخص عندما طالبوا بتعديلات على مواد دستورية بعينها، وهنا الحديث عن المادة رقم ٣٤ والمادة رقم ٣٥ إذ تحدد الأولى صلاحيات الملك بحل مجلس النواب والثانية بتشكيل الحكومة.(١٩٧)

ومما هو جدير بالذكر أن الإخوان رفضوا المشاركة بكل الجهود الرسمية مثل لجنة الحوار الوطني واستمروا بتنظيم فعاليات شعبية أسبوعية لوضع مزيد من الضغط على النظام بغية التوصل إلى صفقة على مقاسهم. غير أن جهودهم لإجبار النظام على الخضوع والامتثال لرؤاهم ذهبت أدراج الرياح مع التغيرات الإقليمية وقدرة النظام الأردني على الحفاظ على عوامل الاستقرار.

وبالفعل شكل الانقلاب العسكري في مصر عام ٢٠١٣ بقيادة الجنرال عبدالفتاح السيسي نقطة تحول في تعامل الدولة الأردنية مع الإخوان المسلمين. ويفيد الباحث محمد أبو رمان من مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية بأن مركز السياسات -الذي يمثل أعلى هيئة لصوغ السياسات الرسمية- قد قام بتفحص الخيارات المتاحة للتعامل مع الإخوان المسلمين في ضوء الانقلاب في مصر. وبالفعل طرحت ثلاثة سيناريوهات هي: حظر الجماعة واعتبارها حركة إرهابية، استغلال ضعفها وتراجعها وفتح حوار معها للحصول على تنازلات ما كان ممكن الحصول عليها في فترة سابقة، أو إبقاء الوضع كما هو عليه حتى تأخذ أزماتها الداخلية مداها ما يضعفها أكثر.(١٩٨) طبعا، قرار الدولة كان ترك الأمور على ما هي عليها وفي ذلك رهان رسمي على الأزمة الداخلية للإخوان في حين

---

(١٩٧) لمزيد من التفاصيل عن مطالب الإسلاميين في الأردن انظر

Abdelmahdi Alsoudi, «The Impact of the Arab Spring on the Political Future of the Muslim Brotherhood in the Middle East: Jordan as a Case Study,» Middle East Review of International Affairs, Vol. 19, No. 3 (Fall 2015), p.47.

(١٩٨) محمد أبو رمان، «أزمة الإخوان المسلمين بالأردن.. نهاية الصراع الدائري وبداية التعويم السياسي»، مركز الجزيرة للدراسات ١٢ حزيران/ يونيو ٢٠١٦

http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2016/06/16015121451366.html

راهن الإسلاميون على عودة الربيع العربي في مصر، غير أنهم سرعان ما توصلوا إلى نتيجة تفيد بأن لحظة الربيع العربي تلاشت وأن موازين القوى داخل الأردن لا تسمح لهم إلا التفاهم مع النظام والنزول عن الشجرة.

باختصار، كانت فترة الربيع العربي فرصة لصعود الإسلاميين، غير أن النظام الإقليمي لم يكن مسانداً كما أن الإسلاميين أنفسهم فشلوا في مصر أو أفشلوا، ناهيك عن الأزمة السورية التي دقت ناقوس الخطر عند الغالبية من الأردنيين، فالأردنيون يفضلون الاستقرار على السيناريو السوري أو سيناريو الفوضى والعنف. وقد رافق فشل الإسلاميين في استغلال مرحلة الربيع العربي حالة من الصراع الداخلي أفضت إلى انشقاقات وظهور إرهاصات ما بعد الإسلاموية في الأردن.

الأزمة الداخلية والانشقاقات

والحق أن الربيع العربي كان الشرط الكافي للانشقاقات داخل حركة الإخوان المسلمين، لكن هناك شرط ضروري لهذه الانشقاقات يعود إلى الفترة الممتدة من طرد حماس من الأردن عام ١٩٩٩ ما أثار حفيظة تيار الصقور داخل الحركة. وظهر تيار متشدد مؤيد لحركة حماس متحالف مع تيار الصقور في حين برز تيار آخر معتدل متحالف مع الحمائم داخل الحركة. ووصلت الخلافات داخل الحركة ذروتها بعد أن تم إقصاء الحمائم عن موقف المراقب العام في عام ٢٠١٢ على إثر وصول همام سعيد إلى موقع المراقب العام منهيا بذلك سيطرة الحمائم التاريخية على هذا الموقع. لوم تفلح المحاولات التي بذلت بعد ذلك للإبقاء على وحدة الحركة ما شكل توطئة لانشقاقات وبروز أحزاب جديدة خرجت من رحم حركة الإخوان المسلمين، وهي أحزاب ينطبق عليها معايير ما بعد الإسلاموية، الأمر الذي سيتم مناقشته في القسم التالي.

أفاق ما بعد الإسلاموية في الأردن

يرى كثير من الباحثين المختصين بأن مستقبل الإصلاحات الإسلامية تكمن في ما بعد الإسلام السياسي. فما بعد الإسلام السياسي هو تطور أو لنقل توليفه للتوفيق بين الديمقراطية والإسلام. وحتى يتم ذلك، على الحركات الإسلامية الفصل بين الدعوي

والسياسي وأن تغادر مربع الدعوي (Islamic evangelism) وتتحرك باتجاه أن تصبح أحزابا سياسية مدنية منظمة لها برامج تستند إلى المساواة والتعددية. والسؤال، أردنيا، هل دخلت بالفعل هذه الأحزاب مرحلة الالتزام بالعملية الديمقراطية وتوقفت عن النظر إلى نفسها كحركات دينية واعتمدت بدلا من ذلك برامج سياسية مدنية.

هنا لا بد من الإشارة إلى أن الإخوان والأحزاب التي خرجت من رحمهم التزموا بسلمية العمل السياسي، وهذا نتاج نجاح عملية الدمج مضافا إلى ذلك الضغط الرسمي.[١٩٩] والحق أن حركة الأخوان كانت دائما مدفوعة بغية تحقيق هدف البقاء السياسي، ولاحظنا كيف أن الانشقاقات وترخيص جمعية جديدة وظهور زمزم وحزب الشراكة والإنقاذ أثر على تفكير قادة الحركة، فإضعاف الحركة دفع قادتها لاعتدال أكثر ومشاركة في الانتخابات النيابية الأخيرة. لكن وعلى الرغم من المراجعات التي يجريها الإخوان إلا أنها تبقى متأخرة قياساً بما يقدمه حزبان جديدان خرجا من رحم الحركة، وهنا الحديث بالتحديد عن حزب المؤتمر الوطني (زمزم) وحزب الشراكة والإنقاذ. فما تقوم به جماعة الإخوان (الأم) لا يعكس رغبة حقيقية في إجراء مراجعات أيديولوجية، وإنما يعكس سعياً لإعادة التموضع القسري بسبب تطور الأوضاع الداخلية والإقليمية.

ما زالت الأحزاب ما بعد الإسلاموية في الأردن جديدة ولم تجرب بعد في الميدان السياسي حتى يمكن الحكم عليها. وهذا لا يمنع من إبداء عدد من الملاحظات الأولية على هذين الحزبين الجديدين اللذين يحملان راية ما بعد الإسلام السياسي.

يقدم الحزبان خطابا جديدا لا يرتبط بالخطاب التقليدي لحركة الأخوان، وأي قراءة متأنية لوثائق ومقولات الحزبين الجديدين ربما يدفعنا لأن نطرح تساؤلا حول ما بقي من إسلاميتهما بالأساس. فالإيمان بالدولة المدنية وقيم المواطنة والمساواة بين الجنسين والقبول بالتعددية وحكم الأغلبية تجعل من الحزبين اقرب ما يكون إلى الأحزاب الديمقراطية العلمانية. وعليه يمكن لنا أن نطرح سؤالا حول ما يمكن أن يقدمه الحزبان من إضافة

(١٩٩) نيفين بندقجي، «آفاق الحركات والأحزاب الإسلامية في الأردن» في محمد أبو رمان (محرر) آفاق الإسلام السياسي في إقليم مضطرب: الإسلاميون وتحديات «ما بعد الربيع العربي» (عمان: مؤسسة فريدريش إيبرت، ٢٠١٧)، ص ١٦٦.

نوعية على العمل السياسي، بخاصة أن نفس القيم والمبادئ تتبناها أحزاب أخرى لم تنجح في تسجيل أي اختراق حقيقي في الشارع الأردني. لا يمكن مجرد التنبؤ بإمكانية منافسة هذين الحزبين للإخوان في الشارع وعلينا أن ننتظر انتخابات تشارك بها جميع القوى حتى نتوقف على صلابة ما يسمى بما بعد الإسلام السياسي في السياق الأردني.

ثم لماذا حزبان؟ فلا توجد فوارق أيديولوجية مرئية بينهما، فقادة الحزبين جاؤوا من الجناح الإصلاح الوطني والمعتدل داخل حركة الإخوان المسلمين، غير أن الأمر ربما مرتبط بالشخصنة، وهذا هو أحد أسباب التشظي بالعمل الحزبي الأردني بشكل عام إذ شهدت الساحة ميلاد عدد كبير من الأحزاب «الوطنية» التي لا تختلف في برامجها ولا في عجزها عن تقديم برامج واقعية يمكن تطبيقها.

بشكل عام يقود الحزبان عدد من الإسلاميين المعروفين والذين يتحدثون عن الدولة المدنية من دون قيود وعن قيم المواطنة والتعددية والديمقراطية ولا يرون أي إشكالية في وصول غير المسلمين إلى مواقع المسؤولية وهذا ينطبق على موقفهم من المرأة. كما أن النظام الأساسي لحزب المؤتمر الوطني يخلو من أي ذكر للمرجعية الدينية، فبالنسبة لهم الدين مسألة خاصة، وينبغي ألا تكون مطروحة للنقاش في مجتمع تدين الأغلبية الساحقة من أبناءه بالإسلام. بمعنى أخر، يغادر الحزبان المربع الهوياتي، إذ أن المسالة الأهم هي المسألة الوطنية الإصلاحية التي تسبق أي هوية أخرى بما فيها هاجس الهوية الإسلامية.

انتقال الحزبان إلى نسق فكري وثقافي مختلف عما هي الحال عليه مع حركة الإخوان التقليدية يثري من الحالة الحزبية في الأردن، غير أنه لا ضمان لهذين الحزبين بأن يحققان اختراقات سياسية حقيقية لأن النظام السياسي في الأردن يحكم من قبضته على الحالة السياسية بشكل عام، كما أن القوانين الناظمة للعمل السياسي لا تساعد على العمل الحزبي بشكل عام. بمعنى أخر، لم تسع الدولة الأردنية في يوم من الأيام إلى تشجيع العمل الحزبي، وكافة القوانين من قانون الأحزاب مرورا بقانون الاجتماعات العامة إلى قانون الانتخاب لا تشجع العمل الحزبي وهذا بدوره يعزز ثقافة مجتمعية معادية لفكرة الأحزاب.

وفي سياق آخر، علينا التفكير بأن ما بعد الإسلام السياسي في الأردن جاء نتيجة أزمة داخل حركة الإخوان وتطورات خارجية وإقليمية، ويمكن لهذه التطورات أن

تستمر في تشكيل ردة فعل هذه الأحزاب الوليدة وتؤثر في مسارها. فالمؤثرات الخارجية تؤثر على جميع الأحزاب بما فيها الإسلامية والمابعد إسلامية، وسيكون للطريقة التي تتعامل بها الأحزاب بشكل عام مع هذه المتغيرات الأثر الأكبر في قدرتها على تسجيل اختراقات على الساحة السياسية المحلية.

في النهاية يبقى السؤال الأبرز حول ما هي العوامل التي تجعل من حركات أو أحزاب ما بعد الإسلام السياسي في الأردن قادرة على صناعة الفرق وتقديم نفسها كقوى سياسية مؤثرة في سياق سياسي مُقيد. فالمراقبون يشيرون إلى حقيقة وجود عدد كبير جدا من الأحزاب السياسية التي تعلن بأنها تحمل قيم مشابهة لما يؤمن به حزبي الشراكة وزمزم، فلماذا علينا في هذه الحالة أن نتوقع لهذين الحزبين تسجيل نجاح لم تسجله كافة الأحزاب الأخرى؟ فوفقا لأدبيات الأحزاب السياسية يسعى الحزب إلى الوصول إلى السلطة أو المشاركة بها، ولكي يكون ذلك ممكنا لا بد للحزب من المشاركة في الانتخابات البرلمانية. ويستند الحزب في مسعاه لأن يكون قابلا للانتخاب إلى ستة عوامل رئيسية هي:

أولا، وجود مانفيستو جذاب. حتى يكون للحزب فرصة الوصول إلى البرلمان والحصول على مقاعد كافية تجعل منه رقما صعبا ينبغي أن يكون له ميثاق جذاب يضع خطط وبرامج الحزب. وهذا يعني أن يكشف الحزب بوضوح عن الخطوط العريضة لبرنامجه في حال وصل إلى السلطة، وعندها يقرر الناخب إن كان البرنامج يعكس تطلعاته وبالتالي يمنح صوته لهذا الحزب أو ذاك. وهذا يتطلب جهدا إضافيا لشرح أهداف وبرامج هذين الحزبين للأردنيين،بخاصة في ظل وجود ثقافة سياسية مناهضة للأحزاب لأسباب تاريخية كما أسلفنا سابقا.

ثانيا، حجم القاعدة الحزبية أو عضوية الحزب. هذا عامل في غاية الأهمية يمكن له أن يعزز من فرص الحزب في الفوز في أكبر عدد ممكن في الانتخابات البرلمانية، فالسياسة في نهاية الأمر هي لعبة أرقام. فكلما توسعت القاعدة الشعبية وكلما توسعت عضوية الحزب كلما ارتفعت فرص الحزب في تحقيق انتصار انتخابي والعكس صحيح. وهذه مشكلة أحزاب الأردن باستثناء جبهة العمل الإسلامي، فالغالبية العظمى من هذه الأحزاب لا تتمتع بقواعد شعبية ولا عضوية عريضة لذلك لا تنجح في الانتخابات.

ثالثا، توفر الموارد المالية. يعد هذا العامل من أهم هذه العوامل على الإطلاق لأن الحملات الانتخابية عادة ما تكلف كثيرا، وبهذا المعنى يعتبر توفر الموارد المالية التي تُنفق على الحملات الانتخابية عاملا هاما في مساعدة الحزب في الفوز في الانتخابات، فمن شأن هذه الموارد أن تمول النشاطات والدعاية في الحملات الانتخابية وفي الإعلانات والبوسترات كما أنها ضرورية لتنظيم المهرجانات الخطابية والمسيرات.

رابعا، المواصفات الشخصية للمترشحين في الانتخابات. فالحزب الذي لا يحسن اختيار مرشحيه ولا يأخذ بعين الاعتبار قابليتهم للانتخاب وسمعتهم السياسية يجازف في الانتخابات ومرشح للسقوط. والعكس صحيح، أحيانا ينعكس وجود شخصية كارزماتيه في قائمة المرشحين على حظوظ الحزب في الانتخابات. في الدول المتقدمة يعتبر المرشح ومواصفاته وسمعته ومكانته الوطنية عوامل في غاية الأهمية لا يمكن تجاهلها إن أراد الحزب الفوز بأكبر عدد ممكن من المقاعد البرلمانية.

خامسا، وجود عملية سياسية شفافة. ما من شك أن وجود إجراءات سياسية شفافة في غاية الأهمية إذ تؤثر في نتيجة الانتخابات. وبطبيعة الحال لا يمكن للجهات المشرفة عل العملية الانتخابية -في حال كون الأخيرة شفافة- أن تتلاعب بالعملية الانتخابية. ففي سنوات سابقة شاب الانتخابات في الأردن حالة من الغموض ما دفع العديد من الأردنيين إلى التشكيك في نزاهة الانتخابات. فلا ينبغي أن تكون حظوظ الحزب مستندة إلى حسن نوايا الدولة العميقة، وهذا يمكن ضمانه فقط في حال أن تكون الإجراءات الانتخابية على درجة عالية من الشفافية والنزاهة.

وأخيرا، لا يمكن للحزب أن يكون مؤثراً في الانتخابات إن لم يكن لديه إمكانات توظيف الإعلام لبث رسائله بصورة واضحة وللتصدي لأي دعاية مضادة.

وتأسيسا على ذلك، ترتبط أفاق الأحزاب المابعد إسلامية في الأردن بقدرتها على الوصول إلى البرلمان، ومن دون ذلك ستبقى أقرب إلى كونها تمرين سياسي وأكاديمي. لم يقدم الحزبان لغاية هذه اللحظة البرامج العملية والجذابة ولم يتمكن الحزبان من توفير الموارد المالية الكافية لخوض انتخابات برلمانية حقيقية. ومع أن هناك شخصيات مقبولة

سياسيا واجتماعيا في الحزبين ومشهود لها بالكفاءة والنزاهة إلا أن هذا العامل على أهميته لن يكون كافيا إذا لم يمتلك الحزبان أدوات العمل السياسي.

هذا يقودنا إلى الملاحظة الأخيرة. صحيح أن الأردن قام بتأسيس هيئة مستقلة للانتخابات ما يضمن إلى حد كبير شفافية ونزاهة الانتخابات إلا أن للدولة القدرة على التدخل في العملية التي تسبق يوم التصويت بشكل يؤثر على النتيجة بشكل عام. فالسياق السياسي في الأردن ما زال بحاجة إلى مزيد من الإصلاحات الجادة التي تجعل من الحزب خياراً لدى جزء كبير من الشارع الأردني. والحق أن الحزبين لا يمتلكان ماكينة إعلامية ويعتمدان على مشاركة الأعضاء على وسائل التواصل الاجتماعي وعلى تغطيات الإعلام التي تكون في بعض الأحيان انتقائية وربما سلبية.

بتقديري أن حركات وأحزاب ما بعد الإسلامي السياسي ستواجه تحديات كبيرة، وهي مازالت في بداية الطريق وستكون بين مطرقة الإخوان -الذين استعادوا جزءا كبيرا من هيبتهم في الانتخابات الأخيرة- وسنديان القوانين الناظمة للعمل السياسي، وكذلك عدم توفر شروط كثيرة من شروط نجاح أي حزب في الانتخابات البرلمانية.

الخاتمة

تطرق هذا المبحث إلى السياق الأردني وحركات ما بعد الإسلام السياسي. متناولا أفاق العمل لهذه الحركات في الأردن آخذا بالاعتبار الظروف الموضوعية في اللعبة السياسية بالأردن.

وتوصلنا إلى نتيجة أولية حول أفاق ومستقبل حزبي ما بعد الإسلام السياسي، وتتمثل في إنّه على المدى القريب، لا يمكن أن نرى اختراقا كبيرا يقوده الحزبان -الشراكة وزمزم- لاعتبارات موضوعية، فهما وإن شكلا نقطة تحول في العمل الحزبي إلا أنهما غير قادرين على صناعة الفرق في المشهد العام على المدى المنظور ولأسباب موضوعية. مشكلة هذين الحزبين ستتعمق في حال تمكنت حركة الإخوان من بناء مراجعات أيديولوجية قد تسحب البساط من تحت أقدامهما. فاليوم ينافس الحزبان من دون قاعدة أيديولوجية يمتاز بها الإخوان ومن دون ضمانات حقيقية من قبل الدولة.

وإذا بقي الملعب السياسي مختلا بهذه الطريقة وبقيت الاستعصاء في العملية السياسية فمن الصعب أن يكون لهذين الحزبين المستقبل المنشود، فمشكلة الأحزاب في لأردن أكبر من كونها مشكلة موجه ضد الإسلام السياسي دون غيره. فلم يسبق أن صعد حزب سياسي غير إسلامي إلى سدة الحكم أو قاد العمل السياسي لفترة طويلة، ولو أن الإخوان في دائرة الاستهداف الرسمي لفهمنا ذلك، لكن البنية الذهنية الحاكمة والمهيمنة في الدولة العميقة لا تتساهل مع إمكانية وجود أحزاب تشارك بالسلطة بمعزل عن رغبات وأجندات الدولة العميقة. وعليه فإن شرط تفعيل عمل الأحزاب بشكل عام يستند أولا وأخيرا على وجود إرادة سياسية لانجاز حزمة من الإصلاحات السياسية، وهو ما لا أرى أن الأردن سيقبل عليه في المستقبل القريب.

قائمة بأسماء الباحثين المشاركين في الكتاب

محمد أبو رمان

باحث متخصص في الفكر السياسي والحركات الإسلامية في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية. حاصل على درجة الدكتوراه في فلسفة النظرية السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة. كاتب في صحيفة الغد اليومية الأردنية، ولديه العديد من الكتب والمنشورات، منها: كتاب الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن، بالاشتراك مع حسن أبو هنية، وكتاب «الدولة الإسلامية: الأزمة السنية والصراع على الجهادية العالمية»، بالاشتراك مع حسن أبو هنية، وكتاب «عاشقات الشهادة: النسوية الجهادية من القاعدة إلى الدولة الإسلامية، بالاشتراك مع حسن أبو هنية، وكتاب «أنا سلفي: بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين»، وكتاب «السلفيون والربيع العربي»، وكتاب «الصراع على السلفية»، وكتاب «من الخلافة الإسلامية إلى الدولة المدنية: الإسلاميون الشباب في الأردن وتحولات الربيع العربي»، بالاشتراك مع د. نيفين بندقجي، وكتاب «سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن» بالاشتراك مع د. موسى شتيوي.

حسن أبو هنية

باحث في شؤون الحركات الإسلامية. له العديد من المنشورات والإصدارات منها: المرأة والسياسة من منظور الحركات الإسلامية في الأردن، السلفية الجهادية في الأردن بعد مقتل الزرقاوي: مقاربة الهوية، أزمة القيادة، ضبابسة الرؤية، بالاشتراك،

والسلفية المحافظة استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة، بالاشتراك، والطرق الصوفية دروب الله الروحية: التكيّف والتجديد في سياق التحديث، الحل الإسلامي في الأردن، الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن، بالاشتراك، وتنظيم «الدولة الإسلامية»: الأزمة السنية والصراع على الجهادية العالمية، بالاشتراك.

لوز قوميز

أستاذ مشارك للدراسات العربية بجامعة مدريد المستقلة. وتركز أبحاثها على الخطاب الإسلامي حول السلطة والأيديولوجيا في الأطر ما بعد الاستعمارية والعالمية. وأحدث مؤلفاتها كتاب بعنوان «Diccionario de islam e islamism» وهي مؤلفة كتاب «Marxismo، islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn of others». وقد فازت بجائزة الترجمة الإسبانية الوطنية عن رواية لمحمد درويش En presencia de la ausencia. وهي محللة سياسية كبيرة في صحيفة «إل بايس» الإسبانية.

عبد الغني عماد

أستاذ في المعهد العالي للدكتوراه للآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية في الجامعة اللبنانية و عميد سابق لمعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية. صدر له أكثر من ٣٥ مؤلف في المجالات التي تتناول الدين والسياسة والمجتمع، ومنها (الإسلاميون والثورة من الدعوة إلى الدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب) و(الحركات الإسلامية في لبنان، الدين والسياسة في مجتمع متنوع) و(ثقافة العنف في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية) و(الثقافة وتكنولوجيا الاتصال، التغييرات والتحولات في عصر العولمة والربيع العربي)، و(سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة) و (إسلاميو لبنان، الوحدة والاختلاف على ارض المستحيل) و(الإسلاميون بين الثورة والدولة) و(سوسيولوجيا الهوية). كما أشرف على موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي (الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية. كما وله العديد من الأبحاث والدراسات المنشورة في مختلف الدوريات والمجلات العربية.

خليل العناني

مدير برنامج السياسة والعلاقات الدولية في معهد الدوحة للدراسات العليا في قطر. وقد سبق له التدريس في جامعة جونز هوبكنز، وجامعة جورجتاون، وجامعة جورج واشنطن، وجامعة جورج ماسون، وجامعة دورهام. وتركز أبحاثه على السياسة المقارنة، والديمقراطية، والدين، والسياسة، والحركات الإسلامية، والحركات الاجتماعية، والسياسة المصرية، وسياسات الهوية، والسياسة العربية.

نشر العديد من الكتب (باللغتين الإنجليزية والعربية) بما في ذلك «داخل جماعة الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسة» (مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠١٦)، «الانتخابات والديمقراطية في الشرق الأوسط» (محرر مشارك، Palgrave MacMillan، ٢٠١٤)، و«الإخوان المسلمين في مصر» (القاهرة: شروق برس، ٢٠٠٧). كما نشر العديد من المقالات الأكاديمية في الدوريات الرائدة مثل مجلة الشرق الأوسط، سوسيولوجيا الإسلام، دايجست أوف ميدل إيست ستاديز. كما قام بنشر مقالات سياساتية ومقالات افتتاحية في الصحف الرئيسية بما في ذلك صحيفة واشنطن بوست، الشؤون الخارجية، السياسة الخارجية، سي إن إن، المونيتور.

والعناني حاصل على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة دورهام، وماجستير وبكالوريوس العلوم السياسية من جامعة القاهرة.

رشيد مقتدر

أستاذ العلوم السياسية القانون الدستوري بجامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية عين الشق- الدار البيضاء، عضو المكتب التنفيذي للجمعية المغربية للعلوم السياسية، والمستشار الأكاديمي لمركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، للباحث عدة كتب علمية صادرة داخل المغرب وخارجه أبرزها:

الاستحقاقات الانتخابية بالمغرب: مقاربات لفهم الانتخابات الجماعية والجهوية للرابع سبتمبر ٢٠١٥ (تحت إشراف)، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الطبعة الأولى سبتمبر ٢٠١٦، «الإسلاميون الإصلاحيون والسلطة بالمغرب: مقابلات

حول الحكم والسياسة»، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، ٢٠١٦؛ «الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٣؛ «القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة خلال مرحلة ما قبل الربيع العربي وبعده: محاولة للفهم»، ضمن كتاب جماعي بعنوان: «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣؛ «الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب» مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٠؛ «الإرهاب والعنف السياسي: من تفجيرات الدار البيضاء إلى قضية بلعيرج»، كتاب مدارك، ٢٠٠٨؛ «خطب إمارة المؤمنين في الشأن الديني والنصوص المنظمة للمؤسسة العلمية»، المجلس العلمي الأعلى، ٢٠٠٦.

نبيل البكيري

حاصل على درجة الماجستير في المجتمع السياسي والبكالوريوس في اللغة العربية والترجمة من جامعة صنعاء ٢٠٠٦. كما أنه حاصل على دبلوم الدراسات العليا في المجتمع السياسي من جامعة دمشق، ٢٠٠٨ ودبلوم في الصحافة مع هيئة الإذاعة البريطانية. حاليا، صحفي وباحث متخصص في الفكر والحركات الإسلامية وباحث في مجال الاستراتيجيات الدولية مع العديد من المراكز الدولية وكان رئيس المنتدى العربي للدراسات بصنعاء ٢٠١٢-٢٠١٥. له العديد من المؤلفات والمنشورات منها: كتاب بعنوان «الحجج السياسة والدين في تجربة حزب الإصلاح الإسلامي»، الذي لا يزال في الصحافة، وكتاب بعنوان «الطائفية السياسية، قراءة في الوضع اليمني».

محمد إحسان عليبيف (المعروف أيضا بـ إحسان علي الفوزي)

مؤسس ومدير مركز دراسات الدين والديمقراطية، مؤسسة بارامادينا، ومحاضر في مدرسة بارامادينا للدراسات العليا، جاكرتا. بعد إنهاء دراسته الجامعية في كلية اللاهوت والفلسفة، معهد شريف هداية الله للدراسات الإسلامية (IAIN)، جاكرتا، درس التاريخ والعلوم السياسية في جامعة أوهايو، أثينا، وجامعة ولاية أوهايو (OSU)، كولومبوس، في الولايات المتحدة. نُشرت مقالاته في العديد من الصحف والمجلات واسعة الانتشار مثل Kompas، و Koran Tempo، و Tempo Magazine، و The Jakarta Post (في الغالب في Bahasa Indonesia)، وكذلك في الأوساط الأكاديمية مثل Studia

Islamika، Asian Survey، و New Mandala (باللغة الإنجليزية). بصرف النظر عن الإشراف على المنشورات والبحوث الخاصة بـ PUSAD Paramadina، والكنائس المتنازع عليها في جاكرتا (٢٠١٤)، وحراسة النزاعات الدينية في إندونيسيا (٢٠١٥)، و (Basudara Stories of Peace from Maluku (٢٠١٧.

عماد أبشناس

كاتب صحفي وأستاذ في جامعة طهران. حاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية – العلاقات الدولية جامعة طهران، وشهادة الماجستير في العلوم السياسية – دراسات شرق الأوسط جامعة طهران، قام بتأسيس مجلة إيران ديبلماتيك ومحطة إيران برس في عام ٢٠١٤. عمل مديرا عاما و رئيس تحرير صحيفة إيران ديلي الحكومية في الفترة الواقعة بين ٢٠٠٨–٢٠١٥. لديه العديد من المقالات و المقابلات التحليلية باللغات الفارسية والعربية والانكليزية في مراكز إعلامية مختلفة كمحلل سياسي – اجتماعي واقتصادي ويعمل أيضا كمستشار إعلامي ومحلل سياسي للعديد من المسؤولين الإيرانيين والدبلوماسيين الأجانب في طهران.

علي طاهر الحمود

حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع. أستاذ علم الاجتماع السياسي في كلية الآداب بجامعة بغداد. مهتم بالدراسات الشيعية، والإسلام السياسي في العراق، والدراسات الاثنية وبناء الدولة والأمة. مؤلف كتاب (مخاضات التجربة الشيعية في بناء الدولة والأمة بعد ٢٠٠٣م)، مركز دراسات الكوفة و دار الرافدين ٢٠١٧، (العراق: من صدمة الهوية إلى صحوة الهويات) مسارات ٢٠١٢، ومترجم كتاب (العولمة وأثرها على الهوية والثقافة الإيرانية) بيت الحكمة ٢٠١٠.

غيث القضاة

مؤسس في حزب الشراكة والإنقاذ– الأردن، كان عضوا في حزب جبهة العمل الإسلامي قبل استقالته من الحزب، وقد فاز المهندس غيث القضاة برئاسة فرع حزب جبهة العمل الإسلامي فرع تلاع العلي في عام ٢٠١٥، وكان رئيسا للقطاع الشبابي في

الحزب (٢٠٠٩-٢٠١٣)، كان عضوا في جماعة الإخوان المسلمين في الأردن قبل أن يستقيل منها في عام ٢٠١٦، شارك في العديد من المؤتمرات الدولية المتعلقة بالإسلام السياسي، ومحاربة التطرف والإرهاب، والعمل الشبابي في العالم العربي، أسس حديثا مركز «سائس» للبحوث والدراسات في عمان.

حسن البراري

يشغل البراري حالياً منصب أستاذ العلاقات الدولية وسياسة الشرق الأوسط في الجامعة الأردنية. وقبل ذلك، عمل أستاذا لسياسة الشرق الأوسط في جامعة نبراسكا في أوماها وفي جامعة ييل. كما شغل منصب زميل أقدم في معهد الولايات المتحدة للسلام ومقره في واشنطن العاصمة للعام ٢٠٠٦-٢٠٠٧. كان باحثًا في مركز الدراسات الإستراتيجية في الجامعة الأردنية من ٢٠٠١-٢٠٠٦. حصل على الدكتوراه من جامعة دورهام في إنجلترا، وحصل على شهادة الماجستير من جامعة ليدز في إنجلترا وشهادة البكالوريوس من الجامعة الأردنية. وهو كاتب في صحيفة الجوردان تايمز الإنجليزية. وهو أيضا معلق بشكل متكرر لمحطات التلفزيون العربية والدولية الرئيسية.

إن مجال البحث الرئيسي للدكتور البراري هو الصراع العربي الإسرائيلي وعملية السلام في الشرق الأوسط، والعلاقات الإسرائيلية الأردنية، والأمن الإقليمي وسياسة الشرق الأوسط. وقد كتب على نطاق واسع حول الصراع العربي الإسرائيلي وعملية السلام. ومن أحدث مؤلفاته: الأردن وإسرائيل: علاقة مضطربة في إقليم ملتهب (٢٠١٤)، الإسرائيلية: تقييم نقدي (لندن: إيثاكا، ٢٠٠٩)، السلام المجزأ في الشرق الأوسط (عمان: فريدريك إيبرت Stiftung، ٢٠٠٩)، السياسة الإسرائيلية وسلام الشرق الأوسط (نيويورك ولندن: روتليدج، ٢٠٠٤)، إسرائيل والأردن بعد عشر سنوات (عمان: المغلق، ٢٠٠٤). كما ساهم في العديد من المقالات العلمية في مختلف المجلات الدولية وشارك في العديد من المؤتمرات الدولية في جميع أنحاء أوروبا والولايات المتحدة والشرق الأوسط.

دراسات

ما بعد الإسلام السياسي

مرحلة جديدة أم أوهام أيدولوجية

بالرغم من أنّ استخدام مصطلح "ما بعد الإسلام السياسي" يرجع إلى عقود سابقة، بخاصة عقد التسعينيات، إلاّ أنّه عاد مرّة أخرى إلى دائرة الضوء بصورة أكبر مما سبق، مع نزوع العديد من الحركات الإسلامية اليوم إلى "التوغّل" أكثر في مسار القبول بالديمقراطية والتعددية السياسية والمشاركة في السلطة، والإعلان عن تبني الحريات العامة والفردية، ثم القبول بفصل الدعوي عن السياسي والبدء بالتفكير بهذا المبدأ، من قبل العديد من الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي اليوم.

يختبر هذا الكتاب (الذي يشمل أوراق المؤتمر الإقليمي الذي تم عقده في شهر آيار/ مايو 2018 في عمان - الأردن) مفهوم "ما بعد الإسلام السياسي" ومدى شرعيته ومصداقيته، بوصفه تحولاً جوهرياً في خطاب وسلوك الإسلاميين، والأسباب التي تقود إليه والشروط والعوائق والنماذج الواقعية لهذا المفهوم أو تلك التي تقترب منه، سواء في العالم العربي أو الإسلامي، أو كانت سنيّة أم شيعية.

ISBN 978-9957-484-88-0



مؤسسة فريدرش إيبرت (مكتب عمّان)
ص . ب: 94186 عمّان 11194 الأردن

